الفكر السياسي الإسلامي

دكتور
عادل ثابت
قسم العلوم السياسية
كلية التجارة - جامعة الاسكندرية

٢٠٠٢

دار الجامعة الجديدة
٣٨ ش سوتير - الازاريطة - الاسكندرية ت: ٤٨٦٨٠٩٩

اهداءات ٢٠٠٣

د/عادل فتحى ثابت

الاسكندرية

الفكـــر السياســـي الإسلامي

دكتور/ عادل فتحى ثابت عبد الحافظ
قسم العلوم السياسية ـ كلية التجارة
جامعة الإسكندرية

دار الجامعة الجديدة
٢٠٠٢

" لقد تعلمت أوربا من العرب طريقة جديدة وضعت العقل فوق السلطة، ونادت بوجوب البحث المستقل والتجربة، وكان لهذين الأساسين الفضل الكبير فى القضاء على العصور الوسطى والإيذان بعصر النهضة "

" برنارد لويس"

بسم الله الرحمن الرحيم

" الفكر السياسى الإسلامى "

استهـلال:

هذا الكتاب الذى بين يدى القارئ، يلقى الضوء على تراثنا الفكـرى السياسى، الذى مازال فى غالبيته مجهولاً لنا، ولا نعرف عنه غير القليل، ومازالت مخطوطاته مبعثرة بين مكتبات العالم،وعلى الرغم من الاهتمـام العربى والإسلامى والعالمى بالفكر السياسى الإسلامى، فإن هناك ثغـرات لم تكتشف حتى الآن، فكل الاهتمامات تلك كانت منصبة علـى دراسـة بعض المفكرين "كالماوردى" ، و "ابن تيمية" ، و" الغزالى"، و"ابن رشـد"، و "ابن خلدون" ، كما أن هناك بعض المفكرين المجهولين قـد تجـاوزت كتاباتهم بيئتهم الحضارية إلى الحضارات الأخرى وقدموا إبداعات علـى مستوى الفكر الإنسانى قاطبة " كابن ظفر " الصقلـى، و " ابـن الأزرق" الأندلسى.... ويعتبر هذا الكتاب محاولة أولية لتجميع المتاح من الـتراث الفكرى السياسى الإسلامى إما بعرض فكر معين بالتفصيل أو بالإشـارة إليه، وذلك فى شكل مجموعات، كل مجموعة قد تلتقى على منهج معيـن (كالمنهج التجريبى) ، أو فكرة معينة (كفكرة العقد السياسى)، أو موضوع معين (فن أصول الحكم). ويركز هذا الكتاب على أمهات الكتـب التـى عنيت بالفكر السياسى الإسلامى، وبالتحديد بالكتب التى التزم أصحابـها منهجاً من مناهج المعرفة السياسية الحديثة، ومن ثم بالكتب ذات التفكـير المنظم والأصيل (المبدع).

ويتضمن هذا الكتاب فصلاً تمهيدياً يعرض فيه الكـاتب تصنيفـه المنهجى لمفكرى الإسلام السياسيين ويقسمهم إلـى مجموعـات، حيـث يعرض الفصل الأول لمجموعة المفكرين المسلمين اللذين ارتبطوا بالمنهج

الاستنباطى، ويتناول الفصل الثانى اللذين ارتبطوا بالمنهج الاستقرائى، ويعرض الفصل الثالث للذين ارتبطوا بالمنهج العلمى التجريبى، ثم يعرض الكاتب فى الفصل الرابع وبإيجاز لمجموعة أخرى من المفكرين السياسيين المسلمين اللذين ارتبطوا – فى معظمهم – بتصوير قواعد لفن أصول الحكم المثالى، هذا إلى جانب تناول فكر الفرق الإسلامية المختلفة إظهاراً لمكانة وموقع "أهل السنة والجماعة" اللذين يمثلون الغالبية العظمى لجمهور المسلمين فى الأرض واللذين يتسمون بروح الاعتدال والاتزان والوسطية فى مواجهة الفرق الإسلامية الأخرى.

الفصل التمهيدى
فى تصنيف الفكر السياسى الإسلامى

وفى هذا الفصل التمهيدى نعـــرض لتصنيـف الفكــر السياســى الإسلامى، ذلك التصنيف الذى يرتكز أساساً على المنـــهج " Methode ". وبداية نشير هنا إلي أن عبارة " الفكــر السياســى: Political Thought " نعنـــى بها كل نتاج ذهنى بشرى جاء منفعـــلاً بعـــالم السياســة بواقعـــة ومثالياته، هذا وعبارة "الفكر السياسى" تعنى فى ذاتها الفكـــر المنـــهجى، وذلك تبعاً لكون "الفكرة" وليدة المنهج المتبع (وليس العكس)، حيث يعـــد "المنهج " القالب الذى تصب فيه الأفكار. **من هنا:** فإن الفكـــر السياســى (الإسلامى) الذى نعنى به هنا هو ذلك الفكر المنظم – أى الـــذى ينـــهج أصحابه أحد مناهج المعرفة السياســـية الثلاثـــة: المنـــهج الاســتنباطى "Deduction " ، والمنهج الاستقرائى " Induction " ، والمنهج العلمـــى التجريبى "Science Experimental " ، وإلى جانب كون هذا الفكر الـــذى نعنى بـــه هنا فكراً منظماً ، فهو فكر أصيل أيضاً، وهو أصيل فى معنـــى أن صاحبه قد ابتدعه ولم ينقله عن أحد.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفكر السياسى الإسلامى الذى سنعرض له هو فكر فقهاء أهل السنة والجماعة، علـــى أســـاس أن أهـــل الســـنة والجماعة يمثلون جمهور المسلمين (الغالبية العظمى من المسلمين)، وهـــم المذهب الغالب الذى خرج عليه: " الخوارج" ، و"الشيعة" ، و "المعتزلة" ، ولذلك لن نعرض لفكر فقهاء تلك الفـــرق الخارجـــة عـــن أهـــل الســـنة والجماعة، وإن كنا سنشير فيما بعد لمجمل أفكار هذه الفرق السياسية.

وهنا نقـــرر – إعمالاً للموضوعية – أن مفكـــرى " أهل السنـــــة

والجماعة " لم يكونوا على درجة واحدة فى تمثيلهم للأصالة المستمدة من القرآن والسنة. وتبعاً لذلك يأتى تصنيفنا لمفكرى " أهل السنة والجماعة" إلى ثلاث فرق على النحو التالى:

الفريق الأول: وهو الفريق الذى تأثر تأثراً بالغاً بالفكر اليونانى (أو بالثقافة الفارسية)، وهذا الفريق لا أصالة له فى الفكر السياسى الإسلامى ولا فى المنهج، فأصحابه مجرد نقلة وبالذات عن الفكر اليونانى القديم، وفى مقدمة هذا الفريق: "الفارابى" ، و "الكندى" ، و "ابن رشد".

ونشير بداية هنا إلى أن " الفلسفة " قد عرفت على يد "الإغريق" ، وعرفها "المسلمون" من ثنايا كتابات "أفلاطون" ، و " أرسطو" حيث انكب المعنيون بها على ترجمة ما حصلوا عليه من كتاباتهما، وعلى رأسهم: "الكندى" ، و "الفارابى" ، و" ابن رشد" وهم أصحاب الفكر العقلى الإسلامى فى العصور الوسطى.

ففى العصور الوسطى كان من مظاهر ازدهار المعرفة الإسلامية – وخاصة المعرفة العقلية – أن تأثر بعض المفكرين الإسلاميين بالفكر اليونانى وخاصة فيما يتصل بالفكر السياسى، فقد اهتم هؤلاء اهتماماً بالغاً بالوقوف على فلسفة كل من " أفلاطون" و" أرسطو" فنقلوها إلى العربية، وصنفوا فيها كتباً، ومن ثم لم تكن لهم أصالة فيما يتصل بالفكر السياسى الإسلامى، فهم مجرد ناقلين عن مفكرى اليونان، واجتهدوا فى تفسير ما نقلوه عنهم وعلقوا عليه.

وفيما يلى كلمة موجزة عن كل منهم:

" **الكندى** " (**٢٥٢ هـ**):

وهو " أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى" ، فيلسوف العرب الأول، عاصر "المأمون" و "المعتصم" ، ونقل من التراث السياسى

اليونانى إلى العربية، ففى رسالة من رسائله عن "أرسطوطاليس" تحــدث فى كتابه الثانى من هذه الرسالة عن السياســة ، وســمى هــذا الكتــاب "بوليطيفى" – أى المدنى، وعرض فيه لأفكار " أرسطو" السياســية كمــا هى، إلا فى بعض المواضع التى حاول فيها التوفيق بين الإسلام وبين هذه الفلسفة(١).

" **الفارابى** " (**٣٣٩ هـ**):

وهو " أبو النصر محمد بن محمد طرخان"، وهو ليس عربياً، مــن بلدة "فاراب" فى "تركستان"، تعلم العربية وعاش فى بغداد، وتنقل منها إلى غيرها من بلدان العالم الإسلامى، وكان شديد الاهتمام فى تعلمــه وفــى تعليمه وفى تصنيفه بالمعارف اليونانية، ومن بين مصنفاته فيمــا نحــن بصدده: "آراء أهل المدينة الفاضلة" ، وهو مؤلف قدم فيه صورة مثاليــة لمدينة فاضلة على منوال جمهورية " أفلاطون" ، وقد تأثر "الفارابى" تأثراً بالغاً " بأرسطو"، إلى حد أنه سئل ذات مرة عن اهتمامه الشديد "بأرسطو"، فقيل له ايهما أعلم أنت أم " أرسطو"؟ قال: لو عاصرت " أرسطو" لكنــت أكبر تلاميذه(٢).

" **ابن رشد** " (**٥٩٥ هـ**):

وهو "أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد" ، ولد فى "قرطبــة" (فــى الأندلس) سنة ٥٢٠هــ، وتتلمذ فى الفلسفة على يد "ابن باجة" وفى علــوم

---

(١) لمزيد من التفصيل بشأن "الكندى" ارجع إلى: د. محمد على أبو ريــان، تــاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠، ص٣٣٩، وكذلــك :د. إبراهيم شلبى، علم السياسة، الدار الجامعية ببيروت، ١٩٨٥،ص٢١.

(٢) لمزيد من التفصيل بشأن الفارابى انظر: د. محمد على أبو ريان، نفس المرجــع السابق، ص ٣٥٣، وكذلك:د. إبراهيم شلبى، نفس المرجــع الســابق، ص٣٩. وأيضاً فاروق سعد، مع الفارابى والمدن الفاضلة، دار الشروق، ١٩٨٢.

الدين على يد أئمة المالكية الأندلسيين. وقد أشار "ابن طفيل" على "ابن رشد" أن يقوم بشرح كتب "أرسطو"، فكرس "ابن رشد" لهذا الغرض أكثر حياته، حتى لقب "بالشارح الأعظم"، و"أعظم مفسرى أرسطو". ولقد انتقلت تعليقاته وشروحه على مؤلفات "أرسطو" إلى أوربا فى العصور الوسطى (فى وقت كانت الكنيسة ترفض أفكار كل من "أفلاطون" و"أرسطو" على اعتبار أنها فلسفات وثنية)، وتلك التعليقات كان يهدف بها "ابن رشد" إلى إذابة الحاجز بين الفلسفة اليونانية، والعقائد السماوية، حيث قدم الفلسفة اليونانية فى سياق دينى، مما جعل الكنيسة تتقبل تعليقاته تلك قبولاً حسناً. والذى يمعن النظر فى فلسفة "سان توماس الأكوينى" يلاحظ أنها استمرار لفلسفة "أرسطو" بعد صبها فى قالب مسيحى، فى وقت كانت تعليقات الفيلسوف العربى "ابن رشد" قد تسربت إلى أوربا متمتعة بحجية كبيرة[١].

مقارنة بين " ابن رشد" ، وبين " الفارابى " و " الكندى" :

وإذ عرضنا لكل من : "الكندى" و " الفارابى " و "ابن رشد" كفريق تأثر بالفلسفة اليونانية، نأتى هنا إلى توضيح أهمية "ابن رشد" فيما قدمه فى هذا الصدد فى مواجهة كل من "الكندى" و"الفارابى" ، وذلك كما يلى:

أولاً: تظهر أهمية "ابن رشد" من ناحية تأثره بالفلسفة اليونانية، أنه كان ضالعاً فى الفلسفة اليونانية (وذلك فى مواجهة "الكندى والفارابى") التى شرحها لأوربا حيث تأثرت أوربا بنظرته الدينية الدنيوية حتى قرنين مضيا ثم عادت إلى نصوص "أرسطو" الأصلية، كما لاقت مؤلفاته كذلك ترحيب أوربا فى خروجها من عصور ظلامها.

(١) لمزيد من التفصيل بشأن "ابن رشد" ارجع إلى :د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق، ص ٥٦٥، ود. محمد طه بدوى، رواد الفكر السياسى، المكتب المصرى الحديث ، ١٩٦٧،ص ١١.

ثانياً: يعد "ابن رشد" أفقههم وأعلمهم وأعمقهم فى مجال الفكر الإسلامى، "فابن رشد" فقيه إسلامى له ثقله (تأثر "بابن ماجة" و "ابن طفيل، وهما من فقهاء الأندلس المشهود لهم)، وفى مؤلف له أسماه: "فصل المقال بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة من الاتصال" أقر "ابن رشد" فى مقدمة هذا المؤلف بأن هناك تناقضاً بسيطاً بين الفلسفة والشريعة، وفى هذا الصدد قال: "نحن مأمورون بالنظر فى كلامهم حسب كلام الشريعة، فإن اتفق مع ما عندنا فى الشرع قبلناه وشكرناهم عليه، وإن كان مخالفاً للشرع تركناه وعذرناهم" ، مستشهداً بقوله تعالى: " **فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه**"(١).

هذا ، وكل ما قدمه المفكرون الإسلاميون الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية، من محاولات التوفيق بين الفلسفة اليونانية على إطلاقها وبين العقيدة الإسلامية، قد رفض من جانب جمهور فقهاء " أهل السنة والجماعة" ، على أساس أن الإسلام شريعة متكاملة غنية عن كل الفلسفات والنظم الوضعية: " **إن الدين عند الله الإسلام**"(٢).

الفريق الثانى : وهو الفريق الذى كتب أصحابه كتباً مداراة ومواءاة ونفاقاً للحكام، ويلتقى أصحاب هذا الفريق (أصحاب مدرسة الصبر) على أنه فى حالة خروج الحاكم فى قراراته عن القرآن والسنة أن يصبر المحكومين على جوره، وألا يثوروا عليه، وعلى الله الجزاء، ويضم هذا الفريق: "ابن المقفع" (١٤٢هـ) فى كتابه "الأدب الكبير" ، و"الغزالى" (٥٠٥هـ) فى مؤلفه "التبر المسبوك فى نصيحة الملوك" وكذلك فى مؤلفه "الإحياء" ، و"الطرطوشى" (٥٢٠هـ) فى مؤلفه "سراج الملوك" ، و "ابن الحداد" (٦٤٩هـ) فى مصنفه: " الجوهر النفيس فى سياسة الرئيس".

---

(١) سورة الزمر،الآية ١٧، ١٨.

(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٩.

وفى إطار هذا الفريق، نعرض بإيجاز لفكر كل من "الطرطوشى" و"الغزالى" لتوضيح أن "الغزالى" رغم انتمائه لهذا الفريق، إلا أنه يتميز عنهم فى أنه أقام رأيه فى هذا الشأن على أساس اجتماعى وليس على أساس دينى، واعتبره رأياً شخصياً. أما غيره فقد ارتكز إلى آيات قرآنية وأحاديث نبوية وحملها معانى تتفق وأهواءه الشخصية.

"فالطرطوشى" (أبو بكر بن محمد بن الوليد القهرى الطرطوشى) (٥٢٠هـ) فى كتابه: "سراج الملوك، وهو على سبيل المثال هنا عرض فى كتابه هذا لمسألة جور الحاكم بطريقة مباشرة عارضاً رأيه فيها بصريح العبارة، ومع ذلك " كان متناقضاً مع نفسه، لا يستقيم مع منطقة إلى النهاية، فقد خصص فى كتابه هذا باباً "لفضل الولاة إذا عدلوا" حض فيه السلطان على العدل وحرم عليه الجور، حيث أكد على أن السلطان لا تظل سلطته قائمة إلا بقدر حرصه على العمل وفق شرائط العدل ومواثيق الإنصاف، فإن أخل بذلك زالت عنه السلطة، فإن ظل قابضاً عليها عد غاصباً لها لا طاعة له على أحد. ولكن "الطرطوشى" أبى أن يتمشى مع منطق فكرته هذه إلى النهاية فراح فى الباب الخامس عشر من كتابه هذا يناقض هذه الفكرة فيقول: "إن من إجلال الله إجلال السلطان عادلاً كان أو جائراً "وقوله عن طاعة السلطان: " الطاعة عصمة من كل فتنة ونجلة من كل شبهة.."، وإمعاناً فى المداراة والمراءاة للحكام قال: " ليس للرعية أن تعترض على الأئمة فى تدبيرها وإن سولت لها أنفسها، بل عليها الانقياد"، وقوله أيضاً: "إذا جار عليك السلطان فعليك الصبر وعليه الوزر"، وتبعاً لذلك يكون "الطرطوشى" قد حرم على المسلمين مقاومة الحاكم الجائر التى أحلها الرسول (ص) ، وحض على مباشرتها[1].

---

(١) انظر :د.محمد طه بدوى، شرعية الثورة فى الفلسفة السياسية، مجلة كلية الحقوق - جامعةالإسكندرية،العددان الأول والثانى،١٩٥٢-١٩٥٤،من ص١٦٩ إلى ص١٧١.

وكذلك فعل أمثاله الذين كتبوا كتباً مدارارة للحكام وهم قلة فى إطار مفكرى " أهل السنة والجماعة".

أما عن "الغزالى" (٥٠٥هـ)، فهو الإمام " أبو حامد محمد بن محمد الغزالى"، صاحب كتاب "إحياء علوم الدين"، ومؤلفات أخرى منها مؤلفه "فضائح الباطنية"(١)، والذى أوجب فيه الخلافة وأفرد فصلين فى الباب السابع منه فى إبطال النص والعصمة للإمام، كما عرض فى الباب التاسع منه لشروط يجب أن تتوفر فى الإمام (منها: النجدة – الكفاية – الورع – العلم)، كما عرض فى الباب العاشر من نفس الكتاب "فضائح الباطنية" للوظائف الدينية للإمام، والتى بالمواظبة عليها يدوم استحقاقه الإمامة، كما لم يهمل الوظائف الدنيوية (التى أسماها بالوظائف العملية)، وكل هذه الوظائف (الدينية والدنيوية) التى ذكرها تدور حول إقامة دين الله فى الأرض وتدبير مصالح المحكومين.

أما مؤلفه الجامع " إحياء علوم الدين" فقد ضمنه كتاباً فى "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر"(٢)، قال فيه: "قد ذكرنا درجات الأمر بالمعروف وأن أوله التعريف وثانيه الوعظ وثالثه التخشين فى القول ورابعه المنع بالقهر فى الحمل على الحق بالضرب والعقوبة. والجائز من جملة ذلك مع السلاطين الرتبتان الأوليان وهما التعريف والوعظ. وأما المنع بالقهر فليس ذلك لآحاد الرعية مع السلطان، فإن ذلك يحرك الفتنة ويهيج الشر ويكون ما يتولد منه من المحذور أكثر، وأما التخشين فى القول كقوله: ياظالم يا من لا يخاف الله وما يجرى مجراه، فذلك إن كان يحرك فتنة يتعدى شرها إلى غيره لم يجز وإن كان لا يخاف إلا على

---

(١) انظر: الغزالى، فضائح الباطنية، حققه عبد الرحمن بدوى، القاهرة، ١٩٦٤.

(٢) انظر: الغزالى، إحياء علوم الدين، طبعة دار الشعب، الجزء السابع، من ص ١١٨٥ إلى ص ١٢٧٤.

نفسه فهو جائز". ومعنى ذلك أن " الغزالى" يرى أن تغيير المنكر وبالذات مقاومة الحاكم الجائر (بالمنع والقهر) لا يجوز لكون ذلك يحـرك الفتنـة سواء كان ذلك بواسطة آحاد الناس أو جماعتهم. والحق أن "الغزالى" قـد أخذ على مسئوليته الشخصية تحريم مقاومة الحاكم مقاومة جماعية إيجابية بالقهر أو التخشين فى القول (مخالفاً بذلك جمهور " أهل السنة" الذى أجاز مقاومة الحاكم الجائر). ويتفق "الغزالى" فى ذلك مع من كتب كتباً مجـاراة ومداراة للحكام، ومرد ذلك إلى أن "الغزالى " قد عاش فترة لا يستهان بها من حياته يعمل بالتدريس فى المدرسة النظامية فى بغداد والوثيقة الصلـة بالسلطنة السلجوقية فكان لا مناص من أن يتحاشى غضب الحاكم. هـذا ولا يسعنا فى هذا المقام إلا أن نحترم رأى "الغزالـى" مـادام أنـه رأى شخصى يقيمه صاحبه، على أساس اجتماعى لا دينى فهو لم يقدم فى ذلك سنداً من الكتاب أو السنة لتحريم واجب المقاومة، وإنما عرضه – كمـا يبدو من عباراته – على أنه رأيه الخاص ثم يبرره بفكرة شخصية هـى الخوف من تحريك "الفتنة وتهييج الشر ومن أن يكون المتولد منـه مـن المحذور أكثر"(١).

الفريق الثالث: وهو الفريق الذى يمثـل أصالـة الفكـر السياسـى الإسلامى، المستمد من الكتاب والسنة، وهذا الفريق يضم ثلاث مجموعات تصنف طبقاً لمعيار " المنهج" ، ولئن كانت هذه المجموعات تتبـاين فـى المنهج إلا أنها تلتقى كلها فى النتائج والتى لا تخرج عن أحكام الشـريعة الإسلامية.

---

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، حق مقاومة الحكومات الجائرة فى المسيحية والإسلام، وفى الفلسفة السياسية والقانون الوضعى، دار الكتاب العربـى، ١٩٥٠، ص٣٦، ص ٣٧.

- **المجموعة الأولى:**

وهى تضم: "شهاب الدين بن أبى الربيع" (٢٧٢هـ) فى مؤلفه: "سلوك المالك فى تدبير الممالك" ، و " الماوردى" (٤٥٠هـ) فى مؤلفه: "الأحكام السلطانية" ، و " الجوينى" (٤٧٨هـ) فى مؤلفه : "غياث الأمم"، و"ابن تيمية" (٧٢٨هـ) فى مؤلفه: " السياسة الشرعية" . وهذه المجموعة تمثل قمة الأصالة الإسلامية فى مجال الفكر السياسى، حيث تمثلت الإسلام بمصدريه "القرآن والسنة" خطها العريض فلم تحد عنهما، وكان منهجها فى البحث منطلقاً منهما موصولاً بهما، ومنهج هذه المجموعة هو المنهج "الاستنباطى".

- **المجموعة الثانية:**

وهى مجموعة يمثلها – وحده – "ابن ظفر " الصقلى (٥٦٥هـ) فى مصنفه "سلوان المطاع فى عدوان الأتباع"، حيث انطلق فى كتابه هذا فى تصوير قواعد لفن أصول الحكم من الواقع، وإمعاناً فى وصفه للواقع راح يصور مجموعة قواعد عمل لو اتبعها "الأمير" (المطاع) لجاءت سياساته فى الداخل والخارج أكثر قوة وفاعلية، فكان بذلك مؤسساً "لفن السياسة" ، (وذلك على مستوى الفكر الإنسانى قاطبة) من ناحية، وإماماً للواقعية السياسية من ناحية أخرى – تبعاً لارتباطه الشديد بالواقع عند تصويره لقواعد فن أصول الحكم، واتخاذه التاريخ كأداة لملاحظة الواقع السياسى، هذا وطالما أن "ابن ظفر" قد انطلق فى تصويره لقواعد فن أصول الحكم من ملاحظة الواقع، واستهدف وصف هذا الواقع، وأمعن فى وصفه لهذا الواقع حيث صور مجموعة قواعد عمل من ثنايا مجموعة ملاحظات من الواقع السياسى فى عصره أو استقرأها من التاريخ، فإن منهجه بذلك هو منهج استقرائى (اختبارى) وله السبق على "مكيافللى" الإيطالى فى هذا كله، فقد جاء "ابن ظفر" قبل "مكيافللى" بحوالى

أربعة قرون[1].

- **المجموعة الثالثة:**

وهى مجموعة نهج أصحابها منهجاً جديداً لم يسبقهم إليه أحد في الدراسات السياسية (والاجتماعية)، حيث تناولوا عالم السياسة بواقعه وليس بما يجب أن يكون مستهدفين تفسير ظواهره، فكانوا بذلك نموذجاً للمنهج العلمى التجريبى فى الفكر السياسى الإسلامى، وكان الفصل فى كتاباتهم بين الدراسة السياسية العلمية التجريبية والسياسة الشرعية واضحاً، وفى مقدمة هذه المجموعة: " ابن خلدون" (٨٠٨هـ) فى "مقدمته" الشهيرة، و"ابن الأزرق" (٨٩٦ هـ) فى كتابه : "بدائع السلك فى طبائع الملك"، ولئن كان "ابن خلدون" له السبق فى نقل المنهج العلمى التجريبى من مجال العلوم الطبيعية إلى مجال الدراسات السياسية (والاجتماعية)، إلا أن " ابن الأزرق" يعد المؤسس الحقيقى للمنهج العلمى التجريبى فى مجال الدراسات السياسية (والاجتماعية) حيث ارتكز فى تحليلاته إلى الموضوعية وانتهى إلى تعميمات نسبية، ذلك بينما بدأ "ابن خلدون" موضوعياً لكنه انتهى بصدد تحليلاته إلى تعميمات مطلقة، فافتقد بذلك أهم مقومات المنهج العلمى التجريبى وهو "النسبية" ، وفوق ذلك يتميز "ابن الأزرق" عن "ابن خلدون" فى إفراده كتاباً للفكر السياسي "بدائع

---

(١) وللكاتب فى هذا الصدد بحث منشور بعنوان " فن السياسة بين "مكيافللى" الإيطالى، و"ابن ظفر" العربى الصقلى "، بمجلة كلية التجارة للبحوث العلمية ــ جامعة الإسكندرية، العدد الثانى ــ المجلد الرابع والثلاثون ــ سبتمبر ١٩٩٧.
ونفس البحث منشور فى :-

British Journal of Middle Eastern Studies, Volume 27, Number 2 (Nov. 2000), pp. 125-137.

وذلك بالاشتراك مع البروفسور : R.H.Dekmejian تحت عنوان:-

" Machiavelli's Arab Precursor : Ibn Zafar al-Siqilli".

السلك فى طبائع الملك" – على حين أودع "ابن خلدون" أفكاره السياسية مقدمته الشهيرة ، هذا إلى جانب تميز "ابن الأزرق" عن "ابن خلدون" بود كل فكرة ليس هو قائلها إلى صاحبها ومصدرها الأصيل – على حين نقل "ابن خلدون" أفكاراً عن سابقيه من المفكرين السياسيين الإسلاميين (كفكرة العصبية للمسعودى) وادعى أنه صاحبها ولم يردها إلى مصادرها، كما سيأتى تفصيل ذلك فى حينه.

تقسيمات الكتاب:ـ

وتبعاً للتصنيف المتقدم تأتى تقسيمات الكتاب وفصوله، حيث تأتى فصوله الثلاثة الأولى، لكى يتناول كل فصل مجموعة من المجموعات الثلاث للفريق الذى يمثل أصالة الفكر السياسى الإسلامى المستمد من القرآن والسنة، وذلك على النحو التالى:

الفصل الأول : ونعرض فيه للمجموعة الأولى التى نهج أصحابها المنهج "الاستنباطى"، وفى هذا الصدد وحتى يظهر الكاتب مكانة المفكرين السياسيين الإسلاميين فى استخدامهم للمنهج الاستنباطى (الفلسفى المثالى) يجرى مقارنة بين أصحاب فكرة "العقد السياسى" فى الفكر الإسلامى وهما تحديداً "الماوردى" ، و "الجوينى" ، وبين فلاسفة العقد السياسى فى الغرب الحديث وهم: "هوبز" ، و" لوك " ، و "روسو" من أصحاب المنهج الفلسفى المثالى فى الغرب ، وذلك لإظهار سبق المفكرين الإسلاميين لفلاسفة الغرب الحديث فى تصوير مضمون هذه الفكرة (وفى ضماناتها كذلك). ثم يعرض الكاتب بعد ذلك لفكر كل من "شهاب الدين بن أبى الربيع"، و"ابن تيمية".

الفصل الثانى : ونتناول فيه المجموعة التى نهج أصحابها المنهج "الاستقرائى"، وهذه المجموعة يمثلها وحده "ابن ظفر" العربى الصقلى" وقد

رأى الكاتب أن يعرض فى هذا الفصل دراسته المقارنة بين "ابن ظفر" ، و"مكيافللى" الإيطالى لإبراز عدم صحة ما يدعيه الغرب الليبرالى من أن "مكيافللى" الإيطالى:-

أولا: هو مؤسس فن أصول الحكم (فن السياسة) على مستوى الفكر الإنسانى.

ثانيا: وأنه مؤسس المنهج الاستقرائى فى مجال الدراسات السياسية (والاجتماعية).

ثالثا: وأنه أول من قدم فكرا إبداعيا منذ المفكر اليونانى القديم "أرسطو" فى القرن الرابع قبل الميلاد.

ذلك أن صاحب هذه الأمور الثلاثة وبجدارة هو "ابن ظفر" العربى الصقلى السابق على "مكيافللى" بحوالى أربعة قرون. حيث لم يبق "لمكيافللى" بعد ذلك سوى استخفافه بالدين والأخلاق، وما أدى إليه ذلك من فكرته عن فصل السياسة عن الدين والأخلاق، ومبدأ الغاية تبرر الوسيلة كأساس لفن الوصولية.

الفصل الثالث : ونعرض فيه لفكر كل من "ابن خلدون" ، و"ابن الأزرق" كنماذج للمنهج العلمى التجريبى فى الدراسات السياسية (والاجتماعية)، وذلك من ثنايا مقارنة بينهما فى مدى استخدامهما للمنهج العلمى التجريبى بمقوميه: "الموضوعية" و"النسبية" ، ومن منهما المؤسس الحقيقى للمنهج العلمى التجريبى فى الدراسات السياسية (والاجتماعية)، ليس فقط فى إطار الفكر السياسى الإسلامى، بل وعلى مستوى الفكر الإنسانى قاطبة.

الفصل الرابع : ونعرض فيه لمجموعة أخرى من المفكرين السياسيين الإسلاميين اللذين لم ينالوا قسطا من الدراسة، وهم فى غالبيتهم

يصنفون ضمن المفكرين اللذين عنوا بموضوع "فن أصول الحكم"، وقدموا قواعد لفن الحكم المثالى، بالإضافة إلى مجموعة المفكرين اللذين اهتموا بموضوع "السياسة والحيلة" ، فنعرض لهم ولسيرتهم ولأهم مؤلفاتهم السياسية بإيجاز شديد، مستهدفين بذلك توضيح أن هناك ميراث فكرى سياسى إسلامى لم يكشف عنه حتى الآن، وأن ما كتب فيه إلى الآن قسط ليس بكثير، هذا إلى جانب تناول فكر الفرق الإسلامية المختلفة.

الفصل الأول

مجموعة المفكرين السياسيين الإسلاميين

أصحاب " المنهج الاستنباطى"

ونعرض فى هذا الفصل للمفكرين اللذين يمثلـــون أصالـــة الفكـــر السياسى الإسلامى، أصحاب المنهج "الاستنباطى" ـــ أى اللذين اســـتنبطوا أفكارهم السياسية من الكتاب والسنة، وهنا يأتى تصنيفنـــا التحتـــى لـــهذه المجموعة إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: وهى التى كان محور فكرها فكرة "العقد السياسى"، وفى مقدمتها: "الماوردى" و "الجوينى" ، اللذان جاءا ولأول مرة فى الفكر الإنسانى بهذه الفكرة (وتحديداً " الماوردى"). وهنا يقدم الكاتب دراســـة مقارنة بين هذه المجموعة وفلاسفة الغرب الحديث حول فكـــرة " العقـــد السياسى".

المجموعة الثانية: وهى المجموعة التى لم تكن فكرة "العقد" السياسى محوراً لفكرهم، وفى مقدمتها: " شهاب الدين بن أبى الربيـــع"، و "ابـــن تيمية".

أولاً : المجموعة التي كان محور فكرها فكرة " العقد السياسي " مع المقارنة بينها وبين فلاسفة الغرب الحديث في إطار هذه الفكرة:

وهنا يقدم الكاتب محاولة للتعرف على مضمون فكرة: "العقد السياسى" كسند نظرى انطلق منه مفكرو الإسلام السياسيون وفلاسفة الغرب الحديث فى تقديم تفسير لأساس قيام السلطة السياسية واستمرارها. وتبدو أهمية هذه الفكرة فى أنها نشأت مرتبطة بصفة أصلية بمسألة طبيعة العلاقة بين السلطة والأفراد، على أساس أنها علاقة تعاقدية تتحدد معالمها على مقتضى عقد. ويأتى كل من "الماوردى" و"الجوينى" ــ كما أسلفنا ــ فى مقدمة المفكرين الإسلاميين اللذين شكلت فكرة " العقد السياسى" جوهر فكرهم السياسى، كما يأتى كل من "هوبز"، و "لوك" ، و "روسو" فى مقدمة فلاسفة الغرب الحديث اللذين شكلت أيضاً هذه الفكرة جوهر فكرهم السياسى.

وسوف نعالج هذا الموضوع من ثنايا النقاط التالية:

أولاً: تحليل مضمون فكرة " العقد السياسى " وضماناتها وغاياتها لدى المفكرين الإسلاميين.

ثانياً : تحليل مضمون فكرة " العقد السياسى " وضماناتها وغاياتها لدى فلاسفة الغرب الحديث.

ثالثاً: إجراء مقابلة بين مضمون وضمانات وغايات فكرة " العقد السياسى" لدى المفكرين الإسلاميين وفلاسفة الغرب الحديث.

التحليل:

أولاً : مضمون وضمانات وغايات فكرة " العقد السياسى" لدى المفكرين الإسلاميين:

ويأتي كل من "الماوردى" و "الجوينى" ــ كما تقدم ــ فى مقدمة المفكرين الإسلاميين اللذين ارتكزوا إلى فكرة: "العقد السياسى" كدعامة لفكرهم السياسى، ونعرض هنا لتصور كل منهما على حدة بصدد هذه الفكرة، ثم نقوم بمقابلة هذين التصورين لنرى هل يلتقيان حول مضمون وضمانات وغاية هذه الفكرة أم لا؟

- **الماوردى:**

وهو أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى الماوردى، ولد عام ٣٦٤هـ، وتوفى عام ٤٥٠ هـ. اشتغل بالقضاء فترة طويلة فى بلدان كثيرة من العراق إلى أن وصل لمنصب "قاضى القضاة" وذلك عام ٤٢٩هـ، ولقد جعله هذا المنصب قريباً من الخليفة، بل وقريباً من الأحداث السياسية فى عصره. وتجدر الإشارة هنا إلى أن "الماوردى" قد عاصر فترة ضعف الحكم العباسى ، والتى تميزت بسيطرة أسرة "بنى بويه" على الخلفاء العباسيين ــ وهى أسرة فارسية انتظمت داخل جيش الخلافة العباسى ووصلت إلى أعلى درجات السلطة والوزارة حيث سيطرت على الحكم دون الخليفة العباسى. ونظراً لكون البويهيين من الشيعة فلم يعترفوا بسيادة الخليفة العباسى، وأنشئوا فى بغداد إمارة وراثية ظلت فى أيديهم. ولقد وصل الأمر بالبويهيين وسيطرتهم على الحكم أن كانوا يقومون بعزل ما يشاءون من الخلفاء العباسيين ويولون من يشاءون. كما تجدر الإشارة هنا أيضاً إلى أن ظهور البويهيين بدأ عام ٣٣٤هـ ــ أى قرب مولد " الماوردى " ، كما كانت نهايتهم قرب وفاته

عام ٤٤٧هـ. ولقد كان " الماوردى" يتمتع بتقدير من الخلفاء ومن البويهيين كذلك، فكان موضع ثقة ـ عندهم ـ حتى كانوا يرسلونه للوساطة بينهم وبين من يناوئهم ، ويرتضون حكمه(١).

ومن مؤلفات "الماوردى": " نصيحة الملوك" ، و "قوانين الوزارة" و"سياسة الملك" ، و"التحفة الملوكية فى الآداب السياسية" ، و" أدب القاضى" ، و" الأحكام السلطانية" و"تسهيل النظر وتعجيل الظفر" (فى أخلاق الملك وسياسة الملك)..... ، والذى يهمنا من كل هذه المؤلفات هو مؤلفه: "الأحكام السلطانية" الذى ورد فيه تصوره عن فكرة: " العقد السياسى". وتبدو أهمية هذا المؤلف ــ فى مواجهة باقى مؤلفاته، بل وفى مواجهة مؤلفات غيره من المفكرين الإسلاميين ــ فى أنه أفرده للإمامة **وعقدها** وكل ما يتعلق بها من أحكام، حيث قال فى مقدمته:-

" ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير، أفردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته، ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه، وما عليه منها فيوفيه...."(٢).

وفى الباب الأول من كتابه هذا والمعنون "بعقد الإمامة" قال "الماوردى": "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا، **وعقدها** لمن يقوم بها فى الأمة واجب بالإجماع.. واختلف فى وجوبها هل وجبت بالعقل أو بالشرع؟.. فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية.. فإذا قام بها من هو أهلها سقط فرضها على الكفاية. وإن لم

---

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: د. محمد سليمان داود ــ د. فؤاد عبد المنعم، أبو الحسن الماوردى، مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية، ١٩٧٨، من ص ٣ إلى ص ١٦.

(٢) انظر: الماوردى، الأحكام السلطانية، دار الفكر بالقاهرة، ١٩٨٣،ص ٣.

يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختـــارون إماماً للأمة، والثانى أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة فى تأخير الإمامة حرج ولا مـــأثم.."[1].

وواضح من هذه النصوص تأكيد "الماوردى" على ضرورة قيام " الإمامة" (أو إن شئنا السلطة السياسية) فى المجتمع، وعلـــى أن **عقدهـــا** واجـــب بالإجماع، ولئن كان " الماوردى" قد سجل ما كان قائماً فى عصره مـــن خــــلال نظرى حول ما إذا كانت الإمامة واجبة بالعقل أم بالشـــــرع؟ (أو على حد تعبيرنا المعاصر: ما إذا كانت السلطة ضرورة تمليها طبيعة الإنسان أم هى من خلق السياسة والقانون)[2]، فقد انتـــهى إلـــى وجـــوب الإمامة وإن اختلفت دواعى هذا الوجوب. وواضح أيضاً من النصـــــوص المتقدمة تأكيد " الماوردى" على أن الإمامة فرض كفاية، فإذا قام بها مـــن هو أهل لها سقط فرضها عن الكافة، وإن لم يقم بها أحد خرج من النـــاس فريقان ــ هما أطراف العقد عنده – **أولهما**: أهل الاختيار: "أهـــل العقـــد والحل" الذين يعقدون للإمام، وهم أيضاً الذين يحلون (يفسخون) هذا العقد، وهم فى ذلك كله يمثلون الأمة. **وثانيهما**: أهل الإمامة (المرشحون للقيـــام على السلطة والشئون العامة) حتى يتم اختيار أحدهم للإمامة. كما أوضـــح " الماوردى" أنه ليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة فـــى تـــأخير إقامة الإمامة حرج ولا إثم.

ولقد اشترط " الماوردى" شروطاً فى كل مـــن: " أهـــل الإمامـــة"، و"أهل الحل والعقد" حيث قال:-

"..... وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة فى فرض الإمامة وجـــب

---

(١) المرجع السابق، ص٥،ص٦.

(٢) انظر: د. محمد طه بدوى، شرعية الثورة فى الفلسفة السياسية، مجلة كلية الحقوق (جامعة الإسكندرية)، العددان: الأول والثانى، ١٩٥٤، ص١٦٠.

أن يعتبر كل فريق منهما بالشروط المعتبرة فيه. فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم..... العدالة الجامعة لشروطها، و.... العلم الذى يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها. و... الرأى والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف..... وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم... العدالة على شروطها الجامعة. و.... العلم المؤدى إلى الاجتهاد فى النوازل والأحكام، و..... الرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح..."[1]. وواضح من هذه النصوص تأثر " الماوردى" بواقع عصره، فقد عاصر ــ كما تقدم ــ فترة تدهور الحكم العباسى وابتعاده عن قيم وأحكام الشريعة، وتبعا لذلك اشترط فى كل من " أهل الإمامة" و"أهل الاختيار" شروطا تدور حول قيمة الكيف دون الكم، وتجمع على ضرورة توفر العلم والعدالة والرأى والحكمة فى كلا الفريقين، فالعبرة لديه فى الفريقين ليست بكثرتهم، وإنما العبرة بتوفر هذه الشروط فيهم حيث لا مكان للغوغائية، وإنما المكان للمؤهلين لحسن الاختيار والحكم. وتجدر الإشارة هنا إلى أن " الماوردى" لم يأت بهذه الشروط تحكما وإنما استنباطا من الكتاب والسنة، ولعله استهدف من وراء ضرورة توفر هذه الشروط العودة بالحكم الإسلامى إلى عهده الأول، والتخلص من الوهن الذى لحق به.

وعن إبرام العقد واتمامه قال " الماوردى":-

" فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب

---

(١) انظر الماوردى، المرجع السابق ، ص٦.

إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة فلزم كافة الأمة الدخول فـي بيعته والانقياد لطاعته، وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لـم يجـبر عليها لأنها **عقد** مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعدل عنـه إلى من سواه من مستحقيها...."[1]. وهذه النصوص كما هو واضح تظهر تصور " الماوردى" لنشأة السلطة السياسية (الإمامة)، فهى تنشأ ـ عنـده ـ نشأة تعاقدية تتم بين الإمام وأهل العقد والحـل، كمـا تظـهر هـذه النصوص أيضاً تأكيده على أن مصدر هذا التعاقد هو الرضا به من جانب أطراف العقد، فهذا العقد عند "الماوردى" هو عقد مراضـاة واختيـار لا يدخله إكراه ولا إجبار وإلا فهو باطل.

وأما عن الحقوق والواجبات المتبادلة بين أطراف العقد فقـد قـال عنها "الماوردى":-

".... والذى يلزمه من الأمور (أى بالنسبة للحاكم)... حفظ الديـن على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة،.... وتنفيذ الأحكـام.... و..... إقامة الحدود، وتحصين الثغور....، وجهاد من عـاند الإسـلام، وأن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفـح الأحـوال لينـهض بسياسـة الأمة...، وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقـد أدى حـق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصـرة مـالم يتغير حاله. والذى يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهمـا جرح فى عدالته والثانى نقص فى بدنه. فأما الجرح فـى عدالتـه وهـو الفسق، فهو على ضربين : أحدهما ما تابع فيه الشهوة، والثانى ما تعلـق فيه بشبهة. فأما **الأول** منهما فمتعلق بأفعال الجوارح وارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيماً للشهوة وانقياداً للهوى، فهذا فسق يمنع مـن

---

(١) المرجع السابق، ص ٧.

انعقاد الإمامة ومن استدامتها، فإذا طرأ ذلك على من انعقدت إمامته خرج منها؛ فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد....، وأما الثانى فيها فمتعلق بالاعتقاد المتأول بشبهة تعترض فيتأول لها خلاف الحق... فهى تمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها ويخرج بحدوثه منها لأنه لما استوى حكم الكفر بتأويل وغير تأويل وجب أن يستوى حالى الفسق بتأويل وغير تأويل....، وأما ما طرأ على بدنه من نقص فينقسم ثلاثة أقسام: أحدهما نقص الحواس، والثانى نقص الأعضاء، والثالث نقص التصرف..."[1]. (ولقد أورد " الماوردى" فى كل هذه الأحوال تفصيلات مطولة حول ما يمنع منها من انعقاد الإمامة ومن استدامها، وما لا يمنع منها ذلك، وما هو مختلف فيه بين الفقهاء ، فبالنسبة لنقص الحواس مثلاً: فإن من النقص الذى يمنع من انعقاد الإمامة أو استدامها: زوال العقل، وأما مالا يمنع من ذلك: فقد حاسة الشم أو التذوق، وأما ما هو مختلف فيه فى هذا الصدد: ثقل السمع أو تمتمة اللسان... الخ. وبالنسبة لنقص التصرف: كالحجر، وهو أن يستولى على الخليفة من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة، فلا يمنع ذلك من إمامته، ولكن ينظر فى أفعال من استولى على أموره، فإن كانت جارية على أحكام الدين جاز إقراره عليها...، وإن كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين... لم يجز إقراره عليها ولزمه أن يستنصر من يقبض يده ويزيل تغلبه... الخ)[2].

وواضح من هذه النصوص المتقدمة أن " الماوردى" قد حدد الحقوق والواجبات المتبادلة بين أطراف العقد (الإمام، والأمة أو من يمثلها: أهل العقد والحل)، حيث ألزم الحاكم بواجبات تدور كلها حول إقامة دين الله

---

(١) انظر المرجع السابق، ص ١٤، ص ١٥، ص ١٦.

(٢) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر :المرجع السابق، من ص١٦ إلى ص ١٩.

فى الأرض بإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام من ناحيــــة، وتدبــير مصــالح المحكومين من ناحية أخرى، ويستفاد من هذه النصوص المتقدمة أن هــذه الواجبات التى يقوم عليها الإمام هى الغاية من وراء عقد " المـــاوردى " السياسى. كما أوضح " الماوردى" فى تلك النصوص المتقدمة كذلك أنـــه فى حالة قيام الإمام بأداء هذه الواجبات يكون له على الأمة حقاً الطاعـــة والنصرة، ولكن هذه الطاعة (أو النصرة) ــ عنده ــ مشروطة (مقيـــدة) بالتزام الإمام فى قراراته بما جاء فى الكتاب والسنة من قيم وأحكام. ومن هنا فإن أهم الآثار المترتبة على هذا العقد ــ عند " المـــاوردى" ــ هـــى مسئولية الحاكم أمام الأمة (أو من يمثلها) فى الالتزام فى قراراته بقيـــم وأحكام الإسلام، فإن التزام الحاكم ذلك وجبت لـــه الطاعـــة (والنصـــرة) واستمر العقد قائماً وصحيحاً، أما إذا خرج الحاكم على قيم وأحكام الإسلام فى قراراته فلا تجب له الطاعة أو النصرة وانفسخ العقـــد، وذلـــك بمـــا أوضحـــه " المـــاوردى" فـــى حالات تغير حال الحاكم بجرح فى عدالتـــه أو نقص فى بدنه.... الخ والتى تؤدى إلى خروجه عن الإمامـــة. (وكـــل ذلك يؤكد تأثره بواقع عصره حيث تدهـــور الحكـــم العباســـى وســـيطر البويهيون عليه، لاسيما عباراته عن نقص تصرف الحاكم وخاصة فــــى حالة الحجر). وتجدر الإشارة هنا إلى أن " الماوردى" قد ذكر إلى جـــانب هذا الرأى (مقاومة الحاكم وإخراجه عن الإمامة بخروجه على التزاماتـــه فى العقد) آراء أخرى، وإن كان لم يرجح أياً منها، لكن هكذا يبدو ضمنـــاً ميله إلى هذا الرأى.

وعن حدود معارضة الحاكم من جانب المحكومين وموقف الحـــاكم من هذه المعارضة قال " الماوردى" فى الفصل الثانى من الباب الخـــامس والمعنون " بقتال أهل البغى":-

" وإذا بغت طائفة من المسلمين وخالفوا رأى الجماعة وانفـــردوا

بمذهب ابتدعوه فإن لم يخرجوا به عن المظاهرة بطاعة الإمام ولا تحيزوا بدار اعتزلوا فيها وكانوا أفراداً متفرقين تنالهم القدرة وتمتد إليـــهم اليـد تركوا ولم يحاربوا وأجريت عليهم أحكام العدل فيما يجب لهم وعليهم من الحقوق والحدود... فإن تظاهروا باعتقادهم وهم على اختلاطـــهم بـأهل العدل، أوضح لهم الإمام فساد ما اعتقدوا وبطلان ما ابتدعوا ليرجعوا عنه إلى اعتقاد الحق وموافقة الجماعة، وجاز للإمام أن يعزر منهم من تظاهر بالفساد أدباً وزجراً ولم يتجاوزه إلى قتل ولاحد... فإن اعتزلت هذه الفئـة الباغية أهل العدل وتحيزت بدار تميزت فيها عن مخالطة الجماعة فإن لـم تمتنع عن حق ولم تخرج عن طاعة لم يحاربوا ما أقاموا علـى الطاعـة وتأدية الحقوق..... وإن امتنعت هذه الطائفة الباغية عن طاعـــة الإمـام ومنعوا ما عليهم من الحقوق وتفردوا باجتباء الأموال وتنفيذ الأحكام، فإن فعلوا ذلك ولم ينصبوا لأنفسهم إماماً ولاقدموا عليهم زعيماً كان ما اجتبوه من الأموال غصباً لا تبرأ منه ذمة، وما نفذوه من الأحكـــام مـردوداً لا يثبت به حق، وإن فعلوا ذلك وقد نصبوا لأنفسهم إمامــاً اجتبـوا بقولـه الأموال ونفذوا بأمره الأحكام لم يتعرض لأحكامهم بالرد ولا لما اجتبـــوه المطالبة وحوربوا فى الحالين على سواء لينزعوا عن المباينة ويفيئوا إلى الطاعة...."[1]. وواضح من هذه النصوص أن " الماوردى" لم يهمل فـــى عقده " المعارضة" وحالة الفتن والثورات الهدامة، فقد رأى " المـــاوردى" أنه يتحتم على الحاكم ألا يلجأ إلى العنف مـــع الطائفـــة الباغيـــة إلا إذا استفحل أمر الفتنة المتسببة فيها وأضحت هدامة تعمل على تقويض كيـان الجماعة وتهديد وحدتها، وقبل هذه المرحلة لا يجوز للحـــاكم أن يقـــاتل المعارضين له. وواضح كذلك أن هذه النصوص تقطع بأن " المـــاوردى" يبيح معارضة السلطة القائمة على نطاق واسع، فلها أن تتخذ من الوسـائل

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٥٣ ، ص٥٤.

والأشكال ما تشاء مادامت لا تصل إلى درجة شق عصا الطاعة على السلطة القائمة وتهديد وحدة الجماعة، لأنها تخرج عندئذ من نطاق المعارضة إلى الحرب الأهلية(١).

ومن جملة ما تقدم: فإن فكرة "العقد السياسى" عند " الماوردى" تتلخص فى أن السلطة تنشأ بعقد وتكون هذه السلطة مقيدة بواجبات تدور فى جملتها حول الالتزام بقيم وأحكام الإسلام مما يجعل استمرارها مرهونا باستمرار التزامها بإعمال تلك القيم والأحكام، ومن هنا ربط "الماوردى" واجب طاعة الأمة للحاكم بحرصه على الالتزام بتلك القيم والأحكام باعتبار أنهما التزامان متقابلان على مقتضى العقد المنشئ لسلطة الحاكم، فإن جار الإمام وخرج عن ذلك الالتزام سقط عن الأمة واجب الطاعة، بل وأجاز "الماوردى" للأمة (أو من يمثلها) عزل الحكام من الإمامة. وهكذا يكون " الماوردى" قد قدم تنظيرا عقليا لطبيعة العلاقة بين الحاكمين والمحكومين فى المجتمع الإسلامى من ثنايا فكرة " العقد السياسى"، وقدم تنظيرا عقليا أيضا لنشأة السلطة نشأة تعاقدية ـ أى برضا المحكومين، وذلك من ثنايا نفس الفكرة، حيث تبدو له عملية البيعة الواقعة المنشئة للعقد(٢).

- **الجوينى**:

وهو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوية الجوينى، ولد عام ٤١٩هـ (بجوين ، وهى قرية من قرى

---

(١) راجع فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ١٦٤.

(٢) انظر فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، بحث فى النظام السياسى الإسلامى ردا على المستشرق الإنجليزى " أرنولد"، مناهج المستشرقين ـ الجزء الثانى ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (مكتب التربية العربى لدول الخليج)، الرياض، ١٩٨٥، ص ١٣٠.

نيسابور بإيران) وتوفى عام ٤٧٨هـ، ويكنى بأبى المعالى الجوينى، ويلقب بإمام الحرمين (لقيامه بإمامة المصلين بالمسجد الحرام والمسجد النبوى)، عاصر الفتن التى وقعت بين المعتزلة والأشاعرة مما جعله يخرج من نيسابور متنقلاً بين بغداد وأصبهان والحجاز، كما اشتغل "الجوينى" بعلم الكلام متبعاً طريقة الأشاعرة (إذ سبقه أبو الحسن الأشعرى الذى توفى عام ٣٢٤هـ)، ولكنه رجع عن ذلك وقال فى أواخر أيامه: "اشهدوا على أنى رجعت عن كل مقالة يخالف فيها السلف"[١]. ولقد كان " الجوينى " ذا إحاطة واسعة بالشريعة (بكلياتها وجزئياتها)، وله مؤلفات عدة فى أصول الدين وفى أصول الفقه، وما يهمنا منها مؤلفه "غياث الأمم فى التياث الظلم"[٢]، وهو ضمن مؤلفاته الفقهية، خصص جانباً كبيراً منه للفقه السياسى، واستند فيه إلى الكتاب والسنة والإجماع، وأورد فيه تصوره عن فكرة " العقد السياسى"[٣].

ولقد عاصر " الجوينى" (حال " الماوردى") فترة ضعف الحكم العباسى وابتعاده عن الشريعة، حيث سجل فى مقدمة كتابه هذا واقع هذا الحكم فى بلدان كثيرة منه بقوله: " عم من الولاة جورها واشتطاطها، وزال تصون العلماء احتياطها.. وانسل عن لجام التقوى رؤوس الملة وأوساطها.... والآن، كما يفضى مساق هذا الترتيب إلى تسمية الكتاب... فهو غياث الدولة، وهذا إذا تم (غياث الأمم فى التياث الظلم) فليشتهر بالغياثى... فأركان الكتاب ثلاثة: أحدها القول فى الإمامة.... والركن الثانى: فى تقدير خلو الزمان عن الأئمة وولاة الأمر. والركن الثالث: فى

---

(١) انظر :غياث الأمم فى التياث الظلم،أبو المعالى الجوينى،تحقيق د. فؤاد عبد المنعم، د. مصطفى حلمى، دار الدعوة بالإسكندرية، ١٩٧٩، ص ١٢ من المقدمة.

(٢) والغياث: الإنقاذ، والتياث: الحبس والمكث.

(٣) راجع فى هذا الصدد: المرجع السابق، ص ١١، ص ١٢، ص ١٨ من المقدمة.

تقدير انقراض حملة الشريعة"[1]. وواضح أن هذه النصوص تظهر الهدف من عنونة " الجوينى" لكتابه، فهو يرمى منها إلى رغبته فى إنقاذ الأمة من أسر الظلم وأغلاله، ومن ثم إنقاذ المسلمين مما يتردون فيه من مهاوى الظلم والجور، بعد أن خلال زمانه من الأئمة الراشدين وانقرض حملة الشريعة.

وفى الباب الأول والمعنون بـ:" فى معنى الإمامة ووجوب نصب الأئمة وقادة الأمة" قال: " الإمامة: رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة فى مهمات الدين والدنيا.... فنصب الإمام عند الإمكان واجب ... فالذى صار إليه جماهير الأئمة، أن وجوب النصب مستفاد من الشرع... وأن الاختيار من أهل الحل والعقد، هو المستند المعتقد.....، وإن أردنا أن نعتمد إثبات الاختيار.... أسندناه إلى الإجماع، قائلين إن الخلفاء الراشدين انقضت أيامهم، ... وانسحبت على قمم المسلمين طاعتهم، وكان مستند أمورهم صفقة البيعة،.... فإن قيل قد حصرتم **عقد الإمامة** فى الاختيار....، قلنا.... لما أردنا أن نتكلم فى أصل الإمامة حصرناها بعد بطلان النص فى الاختيار، والتولية فى العهود لا يكون إلا بعد ثبوت الإمامة....."[2]. وواضح من هذه النصوص أن عقد الإمامة عند "الجوينى" واجب، وأن هذا الوجوب مستفاد من الشرع لا من العقل، وأن العقد هو عقد اختيار، وهذا الاختيار (الحر) للإمام يكون من قبل أهل الحل والعقد، وهنا يرفض " الجوينى" ما ذهبت إليه فرق الشيعة من أن النص على الإمام مؤكد (وفى هذا الصدد نجد تأثر " الجوينى" بعلم الكلام حيث راح يفند الأدلة لإثبات صحة الاختيار دون النص)، كما يؤكد " الجوينى" هنا أن الاختيار هو الأساس الذى يقوم عليه العقد، ودلل على

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢ ، ص ١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥، ص ١٧، ص٣٤، ص ٤٥.

ذلك بإشارته إلى عملية البيعة فى زمن الخلفاء الراشدين التى كانت تقوم على الاختيار ــ أى تقوم على رضا المحكومين.

وفى الباب الثالث والمعنون بـ: " فى صفات الذين هم من أهل عقد الإمامة" قال: " فأما المظنون به: فقد ذهب طوائف من أئمة أهل السنة إلى أنه لا يصلح لعقد الإمامة إلا المجتهد المستجمع لشرائط الفتوى.. فأما الأفاضل المستقلون الذين حنكتهم التجارب، وهذبتهم المذاهب، وعرفوا الصفات المرعية فيمن يناط به أمر الرعية... فالفاضل الفطن المطلع على مراتب الأئمة البصير بالإيالات والسياسات، ومن يصلح لها، متصف بما يليق بمنصبه فى تخير الإمام... وأما من شرط كون العاقد مفتياً؛ فمعتصمه أنا نشترط أن يكون الإمام مجتهداً... ولا يحيط بالمجتهد إلا مجتهد، فلو لم يكن المتخير العاقد مفتياً لم يطلع على تحقيق ذلك من الذى ينصبه إماماً...."[1]. وهكذا اشترط " الجوينى" فيمن يختار الإمام ويعقد له أن يكون عالماً قادراً على الاجتهاد فى الأمور المستجدة، مستجمعاً لشرائط الفتوى، ومن ثم على قدر كبير من العلم، فالمكان هنا إذن للمؤهلين لعملية اختيار الحكام، وهو المستقلون ذوو التجارب والحكمة.

وفى الباب الرابع والمعنون بـ: " فى صفات الإمام القوام على أهل الإسلام" قال " الجوينى" : " الصفات المرعية فى الأئمة تنقسم أقساماً: فمنهما ما يتعلق بالحواس، ومنها ما يتعلق بالأعضاء، وما يرتبط بالصفات اللازمة، ومنها ما يتعلق بالفضائل المكتسبة...."[2] (وبالنسبة لما يتعلق بالحواس فقد أورد " الجوينى" رأيه صراحة فى الحالات المطروحة بصددها ــ فعنده ــ مثلاً يمنع فقد البصر عقد الإمامة، فمن يفقد صفة

---

(١) المرجع السابق، من ص ٤٩ إلى ص ٥١.

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٠.

الاستقلال فيما يخصه من أمور لا يستطيع تحمل أعباء الإمامة، وفيما يتعلق بالأعضاء يذهب " الجوينى" إلى القول بأن كل ما لا يؤثر عدمه فى رأى ولا عمل من أعمال الإمامة فلا يضر فقده ولا يمنع عقد الإمامة، أما الصفات اللازمة ـ عنده ـ فهى كالبلوغ والحرية... الخ)[1] " فأما الصفات المكتسبة المرعية فى الإمامة : فالعلم، والورع، وسنلحق بهما بعد تحقيق القول فيهما صفة ثالثة. فأما العلم: فالشرط أن يكون الإمام مجتهدا بالغا مبلغ المجتهدين مستجمعا صفات المفتين.... فإذا كانت الإمامة زعامة الدين والدنيا، ووجب استقلاله بنفسه فى تدبير الأمور الدنيوية، فكذلك يجب استقلاله بنفسه فى الأمور الدينية... فأما التقوى والورع... فكيف يؤتمن فى الإمامة العظمى فاسق لا يتقى الله.... فأما الصفة الثالثة.... هى: ضم توقد الرأى فى عظائم الأمور...."[2].

وواضح من النصوص المتقدمة تأكيد " الجوينى" على ضرورة توفر شروط كيفية فى المرشحين للإمامة، فإذ اشترط " الجوينى" سلامة الحواس والأعضاء، وتوفر صفات لازمة، انتقل إلى التأكيد على ضرورة توفر شرط العلم الذى يؤهل الإمام (الحاكم) لأن يكون مجتهدا ومفتيا ومستقلا عن الغير فى تدبير الأمور الدينية والدنيوية، فإن لم يكن مجتهدا فى دين الله للزمه اتباع العلماء وارتقاب أمرهم ونهيهم واثباتهم ونفيهم وهذا يناقض منصب الإمامة"[3]. وإلى جانب العلم اشترط " الجوينى" صفة التقوى والورع فيمن يرشح للإمامة وهما نقيضا الفسق، فعلى حد قوله:"..... فكيف يؤتمن فى الإمامة العظمى فاسق لا يتقى الله، ومن لم يقاوم عقله هواه ونفسه الأمارة بالسوء، ولم ينهض رأيه بسياسة نفسه،

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الصدد انظر:المرجع السابق، من ص٦٠ إلى ص ٦٥.
(٢) المرجع السابق، ص ٦٥، ص ٦٦، ص ٦٨.
(٣) المرجع السابق، ص ٦٨.

فأنى يصلح خطه الإسلام"؟[1]. وإلى جانب هاتين الصفتين (العلم، والتقوى والورع) صفة توقد الرأى فى عظائم الأمور، وهذه الصفة المكتسبة يقول عنها " الجوينى" : " ينتجها نحيزة العقل ويهذبها التدريب فى طرق التجارب"[2].

وعن اتجاه بعض طوائف الشيعة إلى القول بعصمة الإمام كالإمامية، قال " الجوينى" : " وأما الأئمة فقد صح عن دين النبى إمامتهم مع ما يتعرضون له من إمكان الهفوات، فإنا أثبتنا صحة الاختيار ويستحيل معه علم المختارين فى مطرد العادات بأحوال المنصوبين للزعامة"[3]. وواضح من هذه النصوص رفض " الجوينى" لما ذهب إليه غلاة الشيعة، الذين قالوا بعصمة الأئمة التى تجعل مكانتهم فوق مستوى البشر، حيث أقر بإمكانية تعرض الأئمة للهفوات، وذهب إلى أنه يستحيل عملاً وجود معرفة كاملة بأحوال الإمام فى كل عاداته من جانب أهل الحل والعقد، وهنا تظهر واقعية "الجوينى" فى إقراره بعدم عصمة الأئمة عن الذلل والخطأ، فقد قال أيضاً: " إنه لا يجب عصمة الأنبياء عن صغائر الذنوب، وآى القرآن فى أقاصيص النبيين مشحونة بالتنصيص على هنات كانت منهم، استوعبوا أعمارهم فى الاستغفار منها"[4]. فإذا كان الأنبياء غير معصومين عن صغائر الذنوب فمن باب أولى لا يجب عصمة الأئمة عن الهفوات.

وفى الباب الخامس، تناول " الجوينى" : " الطوارئ التى توجب الخلع والانخلاع" حيث قال: ".... إن كل ما يناقض صفة مرعية فى

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) المرجع السابق ، ص ٧٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٢.

الإمام ويتضمن انتفاءها فهو مؤثر فى الخلع والانخلاع... فلـــو فـــرض انسلال الإمام عن الدين لم يخف انخلاعه.... فلو جدد إسلاماً لم يعد إماماً إلا أن يجدد اختياره. ولو جن جنوناً مطبقاً انخلع... وذهبت طوائف مـــن العلماء إلى: أن الفسق بنفسه لا يتضمن الانخلاع، ولكن يجب على أهـــل الحل والعقد إذا تحقق خلعه. ونحن .... نوضح الحق فى ذلـــك فنقـــول: المصير إلى الفسق يتضمن الانعزال والانخلاع بعيد عن التحصيـــل.... والذى يجب القطع به: أن الفسق الصادر من الإمام لا يقطع نظره؛ ومـــن الممكن أن يتوب ويسترجع ويؤوب... فإن قيل فلم منعتم الإمامة لفاســـق؟ قلنا: إن أهل العقد على تخيرهم فى افتتاح العهد، ومن سوء الاختيـــار؛ ان يعين لهذا الأمر العظيم والخطب الجسيم فاسق"[(١)] ، وقال أيضاً: "الـــهنات والصغائر...، وما يجرى من الكبائر مجرى العثرة... من غير اســـتمرار عليها، لا يوجب عندنا خلعاً ولا انخلاعاً... وأما التمادى فى الفســـوق... فذلك يقتضى خلعاً أو انخلاعاً... فإن قيل: فمن يخلعه؟ قلنا: الخلع إلى من إليه العقد، وقد سبق وصف العاقدين"[(٢)]، وقال " الجوينى" أيضاً فى هـــذا الصدد: ".... فإن عقد الإمامة لازم لا اختيار فى حله من غـــير ســـبب يقتضيه"[(٣)]. وواضح من هذه النصوص التى تناول فيها "الجوينى" الأسباب التى توجب فسخ العقد أن هذه الأسباب جاءت كنتيجة لعدم إقراره بعصمة الأئمة، وفيما أسماها هو: " بالطوارئ التى توجب الخلع والانخلاع"، على أساس أن "الخلع" يكون إلى من إليه العقد (وهم أهل الحل والعقـــد)، وأن "الانخلاع" يكون من الحاكم نفسه بأن ينخلع عـــن إمامتـــه. ولئـــن كـــان "الجوينى" قد أقر بانخلاع الإمام بانسلاله عن الدين أو جنونه جنوناً مطبقاً

---

(١) المرجع السابق، من ص ٧٥ إلى ص ٧٧، ص٨٩، ص ٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٢، ص٩٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٩٧.

إلا انه قد وقف موقفاً شديد التحفظ (كما هو واضح من النصوص المتقدمة)، من مسألة الفسق، فقد أوجب خلع الإمام من جانب أهل الحل والعقد، عن إمامته بالتمادى فى فسقه، أما إن لم يتماد فى فسقه فلا يجب الخلع، كما ذهب فى هذا الصدد، إلى أن الهنات والصغائر (من الذنوب) وعدم الاستمرار فى الكبائر لا يوجب خلعاً ولا انخلاعاً، وبرر "الجوينى" ذلك لعدم حدوث الفتنة. وهنا أكد " الجوينى" على أن **عقد الإمامة** هو عقد لازم لا اختيار فى حله من غير سبب واضح يقتضيه، كالتمادى فى الفسق، أو الانسلال عن الدين. كما أكد " الجوينى" هنا أيضاً على أنه: "لا يجوز عقد الإمامة لفاسق"(١).

وفى الباب الثامن والمعنون " بتفصيل ما إلى الأئمة والولاة" قال "الجوينى": "ليعلم طالب الحق، وباغى الصدق أن مطلوب الشرائع من الخلائق على تفنن الملل والطرائق، الاستمساك بالدين والتقوى....، فقيض الله السلاطين وأولى الأمر وازعين ليوفروا الحقوق على مستحقيها...... فتنتظم أمور الدنيا ويستمد منها الدين الذى إليه المنتهى.... فالقول الكلى أن الغرض استبقاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً والمقصد الدين... وبعد هذا الترتيب، نذكر نظر الإمام فى الأمور المتعلقة بالدين، ثم نذكر نظره فى الدنيا... فأما نظره فى الدين فينقسم إلى: النظر فى اصل الدين، وإلى النظر فى فروعه، فأما القول فى أصل الدين، فينقسم إلى حفظ الدين، ودفع شبهات الزائغين... وإلى السعى فى دعاء الكافرين إليه... فأما القول فى ذكر تفاصيل نظر الإمام فى فروع الدين.... نقول: العبادات البدنية.... فإن قيل: ما وجه ارتباط العبادات بنظر الإمام؟ قلنا: ما كان منها شعاراً ظاهراً فى الإسلام تعلق به نظر الإمام، وذلك ينقسم إلى ما يرتبط باجتماع عدد كثير (كالجمع والحج) فأما ما لم يكن شعاراً ظاهراً

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٨.

من العبادات البدنية (كالآذان وإقامة الصلوات)، فلا يظهر تطرق الإمام إليه إلا أن ترفع واقعة فيرى فيها رأيه... وأما الازدياد فى خطة الإسلام، والسبيل إليه الجهاد ومنابذة أهل الكفر والعناد، وعليه القيام بحفظ الخطة... بسد الثغور وإقامة الرجال على المراصد...."[1] ، وواضح من هذه النصوص المتقدمة أن غاية العقد عند " الجوينى" هى على وجه الإجمال: إقامة الدين ونشره وتدبير مصالح المحكومين، فقد أظهر "الجوينى" أن إقامة الدين هو المقصد والمنتهى فأوجب على الأئمة حفظ الدين ودفع الشبهات عنه، ونشره إما بالإقناع وإما بالجهاد، وإلى جانب هذه الواجبات الدينية أوضح "الجوينى" ضرورة القيام من جانب الأئمة أيضا بواجبات دنيوية أهمها تدبير مصالح المحكومين وإقامة الثغور وإقامة الرجال على المراصد....، وهذه المهام (الدينية والدنيوية) هى – عنده – بمثابة الغاية من العقد (كما تقدم)، وفى التزام الحاكم بها يكون قد التزم بأحكام الإسلام، حيث قال " الجوينى" فى هذا الصدد: "والإمام فى التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام ولكنه مستناب فى تنفيذ الأحكام"[2] ، ففى هذا النص تأكيد من " الجوينى" على ضرورة التزام الحاكم أحكام الإسلام فى قيامه بواجباته، وتأكيد منه أيضا على أن الحاكم فى النهاية ما هو إلا واحد من أفراد المجتمع فلا هو بالمعصوم عن الخطأ ولا هو فوق مستوى البشر، وإنما هو وكيل عن الأمة فى تنفيذ أحكام الإسلام فإن لم يلتزم ذلك جاز لأهل العقد والحل خلعه عن الإمامة، على نحو ما تقدم.

وجملة القول هنا أن " الجوينى" يلتقى مع " الماوردى" حول مضمون وضمانات فكرة " العقد السياسى"، بل ويلتقيان أيضا حول غاية واحدة بشأنها، حيث تنشأ السلطة ـ عندهما ـ نشأة تعاقدية (أى برضا

---

(١) المرجع السابق، من ص ١٣٣ إلى ص ١٣٥، ومن ص ١٤٥ إلى ص ١٤٨.

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٠٣.

المحكومين)، وأن الواقعة المنشئة لهذا العقد هى عملية البيعة، وبموجب هذا العقد تكون السلطة مقيدة بواجبات معينة، فإن خرج عنها القائمون على السلطة كان للعاقدين حق فسخ العقد والخروج عليهم، وتبعاً لذلك تصبح كل وسائل المقاومة مشروعة مادامت تهدف إلى إخراجهم من الإمامة لخروجهم عن التزاماتهم فى العقد. وكلاهما (الجوينى، والماوردى) من فقهاء أهل السنة، ورغم ذلك فهما لا يختلفان إلا فى أسلوب عرض فكرة "العقد"، " فالماوردى" يذكر حول المسألة الواحدة المتعلقة بالإمامة (مثلاً) آراء متعددة ولا يرجح بينها ــ وإن كان فى بعض الأحيان يبدو لنا ضمناً ميله إلى بعض هذه الآراء، على حين يذكر " الجوينى" رأيه صراحة بصدد المسائل المتعلقة بالإمامة (كمسألة وجوب الإمامة)، إلى جانب إغراقه فى تفصيلات خاصة بها. ومع ذلك كله نستطيع القول بأن فكرة "العقد السياسى" بمضمونها وضماناتها وغايتها كانت أكثر وضوحاً عند "الماوردى" فى مواجهة "الجوينى" إلى جانب سبقه له فى تقديم الفكرة.

هذا ولقد كان لأفكار " الماوردى" و "الجوينى" أثر لدى غيرهم من المفكرين السياسيين الإسلاميين (وإن كان هؤلاء المفكرين ليسوا هم أصحاب مدرسة العقد السياسى فى الفكر السياسى الإسلامى) حيث رددوا أفكار كل من " الماوردى" و " الجوينى" فى كتاباتهم، وفيما يلى نجمل أفكار أصحاب مدرسة العقد السياسى " الماوردى" و" الجوينى" واتباعهم:

تصور مفكرو الإسلام السياسيون لفكرة " العقد السياسى":ـ

وبادئ ذى بدء نشير هنا إلى أن " العقد السياسى" لدى مفكرى الإسلام السياسيين (أصحاب مدرسة العقد السياسى واتباعهم) يعتبر العقد الأول والأصل الذى يرتكز عليه باقى العقود، وهو دعامة النظام السياسى

الإسلامى[1].

أطـراف العقـد:

وبالنسبة لأطراف هذا العقد لدى هؤلاء المفكرين الإسلاميين فهى تتمثل فى: الأمة (أو من يمثلها) من ناحية، والحاكم من ناحية أخرى. ومفهوم "الأمة" فى تصورهم ــ هو مفهوم فريد ليس له ما يقابله فى الفكر السياسى الوضعى، فهو ينطوى على وجود كيان جماعى يرتكز فى تماسكه إلى عقيدة دينية شاملة مصدرها الكتاب والسنة، على أساس أن الرسول (ص) خلف من ورائه أمة قبل أن يخلف إماماً، فالأمة هى الأصل، وهى التى تختار الحاكم، ولا ترتبط بمؤسسات أو تنظيمات، وإنما هى التى تفرض تلك المؤسسات وتحدد أشكالها[2]. من هنا فإن مفهوم "الأمة" لدى المفكرين الإسلاميين يعنى جماعة المؤمنين كافة ــ كل أفراد المجتمع الإسلامى المكلفين (كل مسلم عاقل بالغ)، وهؤلاء هم المخاطبون فى أية: " **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر**"[3]. أما آية: " **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**"[4] فهى تدلل على وجود مجموعة أفراد يقومون على هذا الواجب (كفرض كفاية) وتنتخبهم الأمة وهم "أهل الحل والعقد"، إنهم : "الذين يمثلون الأمة فى انتخاب الحاكم، وهم لا يوجدون بكثرة فى عامة الشعب وإنما بين النخبة المثقفة"، " إنهم

---

(١) انظر فى هذا الصدد: د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٢، ص ١٤٦.

(٢) انظر فى هذا الصدد:-

- Dawalilbi,M., L'Etat et Pouvoir en Islam, Unsco, Paris,1982,p.35.

(٣) سورة آل عمران ، الآية ١١٠.

(٤) نفس السورة ، الآية ١٠٣.

زعماء الأمة وأولو المكانة وموضع الثقة من سوادها الأعظم... وهم الرؤساء الذين تتبعهم الأمة فى أمورها العامة، وأهمها نصب الإمام..... وكذا عزله إذا ثبت عندهم وجوب ذلك، ومن يملك التولية يملك العزل"(١). وهم أيضا الذين: "لايقفون عند هذا الحد بل لديهم مسئوليات أخرى أهمها الرقابة على أعمال الحكومة، والقيام على وظيفة التشريع"(٢).

ومن هنا فإن انتخاب الحاكم ــ فى تصور مفكرى العقد السياسى فى الإسلام ــ يتم على درجتين، " فأهل الحل والعقد" هم أنفسهم ينتخبون بواسطة الجمهور وبشروط معينة لابد أن تتوافر فيهم، وهذه هى الدرجة الأولى، ثم يقومون هم باختيار الحاكم، وهذه هى الدرجة الثانية. ومن هنا فإن أهل الحل والعقد هم أهل الاختيار ــ أى الذين يتولون أمر اختيار الحاكم، ويوجبون العقد وهم مسئولون عن إتمام العقد ونفاذه، وهم فى ذلك كله نواب عن الأمة(٣).

وبالنسبة للشروط الواجب توافرها فى " أهل الحل والعقد" والتى أجملها " الماوردى" فى العدالة والعلم والحكمة فهى بصورة مفصلة كما يأتى:

أولا: العدالة بشروطها الجامعة: وهناك درجتان من العدالة:

أولهما: عدالة صغرى: ومعناها ان يكون العاقد مؤديا للفرائض

---

(١) انظر : محمد رشيد رضا، الخلافة، الزهراء للإعلام العربى، ١٩٦٧، ص١٨، ص ١٩، ص ٢٥.

(٢) انظر فى هذا الصدد:

- El Sanhouri, Abdel,Razzâq, Le Califat, Son Evalution vers une Societe de Nations Rientales, Paris. 1926, p. 79.

(٣) راجع فى هذا الصدد: المرجع السابق، ص ٥٦. وأيضا:د. محمد ضياء الدين الريس، المرجع السابق، ص ١٥٣.

ومتجنباً للكبائر، وأن يبتعد بقدر ما يمكنه عن الصغائر. **وثانيتهما:** عدالة كبرى: ومعناها ألا يكون العاقد فاسقاً فى أعماله ولا ملحداً فى عقيدته.

ثانياً: العلم: بأن يكون العاقد على درجة من العلم (أى العلم بالدين وبمصالح الأمة وسياستها) تمكنه من معرفة الشروط الواجب توافرها فيمن ينتخب للإمامة، وأن يكون العاقد ملماً بالشريعة بصفة عامة، وليس من الضرورى أن يكون العاقد مجتهداً، فالاجتهاد فى الشرع يكون هنا شرطاً فى مجموع العاقدين لافى كل فرد منهم (وهذا ما يلتقى عليه جمهور المفكرين السياسيين الإسلاميين باستثناء "الجوينى" ــ كما تقدم).

ثالثاً: الحكمة: وتعنى الحكمة السداد فى الرأى، وهى تكتسب غالباً بالتجربة والخبرة. فيشترط فى العاقد تبعاً لذلك ان يكون متصلاً بالشعب ليكون على علم بالظروف الاجتماعية والسياسية ليراعى ذلك عند تقدير احتياجات العصر.

وبالنسبة للشروط الواجب توافرها فى الحاكم يجمع مفكرو الإسلام السياسيون ــ أصحاب فكرة "العقد السياسى" ــ على ضرورة توفر الشروط التالية فيه:-

أولاً: العلم: بأن يكون الحاكم (بوصفه عقل الدولة) على درجة كبيرة من العلم، فلا يكفى أن يكون عالماً، بل يجب ان يبلغ مرتبة الاجتهاد فى الأصول والفروع على السواء لكى يكون قادراً على تنفيذ شريعة الإسلام.

ثانياً: الحكمة : بأن تكون له قدرة سياسية على إدارة الشئون العامة بمهارة السياسى المخضرم. وبصفته قائداً للجيش فلا بد أن تكون له دراية استراتيجية وهى تعنى المقدرة على تقدير عوامل قوة الدولة

وتوجيهها فى حالة الحرب[1]. فمن ناحية يكون يقظا فى الدفاع عن ثغور الإسلام، ومن ناحية أخرى يكون قادرا على رد هجمات الأعداء[2].

كما يؤكد مفكرو " العقد السياسى" فى الإسلام على أن:" الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحى، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة وهو على هذا لا يخصه الدين بميزة فى فهم الكتاب والعلم بالأحكام، يرتفع به إلى منزلة خاصة، بل هو وسائر طلاب العلم سواء، إنما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الإصابة فى الحكم"[3].

مضمون العقد:ـ

ويجمع مفكرو الإسلام السياسيون (أصحاب مدرسة العقد السياسى وأتباعهم) على أن الإمامة عقد يتم بالانتخاب من قبل " أهل الحل والعقد" لمن اختاروه حاكما للأمة، ومن هنا فإن المرشح للرياسة العامة لا يكتسبها إلا بمقتضى الانتخاب. ويترتب على ذلك أن هذا الاختيار عقد حقيقى (وليس افتراضيا) يهدف إلى إعطاء الإمام المنتخب صلاحيات الولاية العامة، ومن ثم فإن هذا " العقد" هو المصدر الذى يستمد منه الحاكم سلطته، كما أن مصدر هذا " العقد" الأول هو إرادة الأمة. فالحاكم كوكيل عن الأمة يمنح هذه الصلاحيات باختيارها الحر. وتسمى الصورة التى يتم بها التعاقد على موضوع العقد بالبيعة[4]، و"البيعة هى العهد على

---

(١) انظر فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، مدخل إلى علم العلاقات الدولية، المكتب المصرى الحديث، ١٩٧٧، ص٢٢٢.

(٢) راجع بصدد هذه الشروط الواجب توافرها فى: "أهل الحل والعقد"، وفى "الحاكم": السنهورى ، المرجع السابق، من ص ٥٤ إلى ص ٦٧.

(٣) انظر: محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية. طبعة دار المنار،ص٥٨،ص ٩٥.

(٤) راجع فى هذا الشان:د. محمد ضياء الدين الريس، مرجع سابق، ص ١٤٤، وأيضا السنهورى، مرجع سابق، ص ٩٤، ص ٩٥.

الطاعة كأن يعاهد المبايع أميره على أنه يسلم له النظر فى أمر نفسه وأمر المسلمين لا ينازعه فى شئ من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره. وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده، جعلوا أيديهم فى يده، تأكيدا للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشترى، فسمى بيعة، مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدى. هذا مدلولها فى عرف اللغة ومعهود الشرع، وهو المراد فى الحديث فى بيعة النبى صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة وعند الشجرة وحيثما ورد هذا اللفظ. ومنه بيعة الخلفاء..."[1].

هذا ولقد حرص المفكرون السياسيون الإسلاميون (أصحاب فكرة "العقد السياسى" واتباعهم) على التأكيد على ضرورة اختيار الحاكم عن طريق المبايعة الحرة الصحيحة، وعلى ضرورة توفر الإرادة الحرة عند إجراء التعاقد وأبطلوا العقد المكره. كما أكدوا على ضرورة أن يكون العقد مكتوبا. وأكدوا كذلك على أنه انطلاقا من أن هذا العقد هو عقد مراضاة (أى مصدره الرضا به) فلابد من قبول من وقع عليه الاختيار، وذلك بعد إقرار الأمة (أو من يمثلها) لهذا العقد[2].

هذا وبموجب هذا العقد تتولد حقوق وواجبات متبادلة بين الحاكمين والمحكومين هى:

- حق الحاكمين فى طاعتهم من جانب المحكومين، وهو فى نفس الوقت واجب على المحكومين.
- حق المحكومين فى التزام الحاكمين فى قراراتهم بقيم وأحكام الإسلام، وهو فى نفس الوقت واجب على الحاكمين.

---

(١) انظر ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار الشعب، ص ١٨٦، ص ١٨٧.

(٢) راجع فى هذا الصدد:د. ضياء الدين الريس، مرجع سابق، ص ١٥٩، ص ١٦٩، وأيضا السنهورى، مرجع سابق، ص ٩٥.

ضمانات العقـــد:ـ

وفى حالة خروج الحاكمين عن الالتزام بقيم وأحكام الإسلام، تتمثل ضمانات الخروج على العقد عند مفكرى الإسلام السياســـيين فـــى حـــق المقاومة من جانب المحكومين كضمانة شعبية فعالة فى مواجهـــة جـــور الحاكمين. والمقاومة فى تصور مفكرى الإسلام السياسيين لها مضمـــون سلبى وآخر إيجابى، أما عن **المضمون السلبى** فيتمثـــل **أولا** فـــى: عـــدم الطاعة للحاكم الجائر (الخارج على الكتاب والسنة فـــى قراراتـــه):[**"ولا تطيعوا أمر المسرفين"**[(١)]، **"لا طاعة فى معصيـــة الله"**[(٢)]]، **ثانيـــا**: عـــدم التعاون مع الحاكم الجائر: (**"وتعاونوا على البر والتقـــوى، ولا تعـــاونوا على الإثم والعدوان"**[(٣)]). أما عن **المضمون الإيجابى** فيبدأ أولا من: تقديـــم النصح والإرشاد للحاكم الجائر، وينتهى بالمطالبة بعزله والخروج عليـــه إن أمكن[(٤)]. وكل هذا مرتبط بالاستطاعة والقدرة وإعمال معيار مصلحـــة المجتمع، فالخروج على الحاكم وعزله لا يتحقق لدى مفكـــرى الإســـلام السياسيين (من أهل السنة والجماعة) إلا إذا تأكدت الأمـــة مـــن اســـباب النصر وتحقق لها القدرة على التغيير، فإذا لم يتحقق ذلك بأن خشى الفتنة أو انقسام الأمة ونشوب حرب أهلية فإن الأمر يخرج عن حد الاستطاعة، ويجب لذلك استمرار الحاكم عملا بقاعدة أخف الضررين، والأمر متروك للأمة (أو من يمثلها) لكى تقدر الأصلح وتتبعه[(٥)].

---

(١) سورة الشعراء، الآية ١٥١.

(٢) أخرجه أحمد فى مسنده.

(٣) سورة المائدة ، الآية ٢.

(٤) انظر: د. فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى ــ دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه منشورة (كلية الحقوق ــ جامعة القاهرة)، مكتبة وهبـــة، ١٩٨٤، من ص ٣٨٧ إلى ص ٣٩١. وأيضا: د. محمد طه بدوى، بحـــث فـــى النظـــام السياسى الإسلامى، مرجع سابق، ص ١٢٧.

(٥) انظر: د. نادية محمد عياد، بين الحاكم والرعية فى ضوء القرآن والسنة ــ ==

وحق المقاومة بمضمونيه هذين ارتفع به الإسلام من كونه " فرض كفاية" إلى منزلة " فرض العين" ـ أى أنه واجب يقوم عليه "أهل الحل والعقد" (كفرض كفاية) فإن قصروا صار " فرض عين" على الأمة بأسرها أفرادا وجماعات بحيث يصبح واجبا فرديا يقع إثم تركه على الفرد، وواجبا اجتماعيا يقع إثم تركه على الأمة جمعاء. وما يدلل به مفكرو الإسلام السياسيون على ذلك حوار بدأه الصحابى " حذيفة بن اليمان"، عندما سأل رسول الله (ص) قائلا: " يا رسول الله أيكون بعد الخير الذى أعطينا شر، كما كان قبله؟ قال الرسول (ص): "نعم" ، قال حذيفة: فبمن نعتصم؟ قال الرسول (ص): "بالسيف"[1]؛ ولذلك قال الرسول (ص) فيمن يخرج بسيفه على الحاكم الجائر: " فمن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون ماله فهو شهيد"[2]، وقال أيضا: " سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله"[3].

غاية العقد:

يجمع مفكرو الإسلام السياسيون على أن غاية العقد السياسى (أو إن شئنا هدفه) تتحدد فى قيام السلطة على وظيفة محددة هى إقامة الدين وتدبير مصالح المحكومين. على اعتبار أن إقامة الدين هو الهدف النهائى من العقد، وهدف تدبير مصالح المحكومين تابعا له، وأن الخروج على

== رسالة دكتوراه غير منشورة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، جامعة الأزهر ١٩٨٤، ص٤٣٨.

(١) أخرجه أحمد فى مسنده، وأبو داوود فى سننه.

(٢) أخرجه البخارى ومسلم والترمذى فى صحيحهم، والنسائى فى سننه، وأحمد فى مسنده.

(٣) أخرجه الحاكم فى المستدرك.

هذا الهدف من جانب القائم على سلطة الأمر في الدولة الإسلامية يستوجب فسخ العقد. لأن هذا الهدف يعد بالنسبة للقائم على السلطة هنا شرط ابتداء وشرط بقاء بالنسبة لولايته[1].

وهنا وحتى نبرز ما يلي:

أولا: سبق المفكرين الإسلاميين تاريخيا في تصوير مضمون وضمانات وغايات فكرة "العقد السياسي" على المفكرين السياسيين في الغرب.

ثانيا: تقديم المفكرين الإسلاميين مضمونا موضوعيا لهذه الفكرة وضمانات أكثر فاعلية ونفاذا في مواجهة تصور فلاسفة الغرب الحديث (هوبز ــ لوك ــ روسو) الذى لم يخرج عن كونه تصورا افتراضيا بحتا، وبضمانات غير موضوعية.

فإن الأمر يقتضى منا عرض تصور فلاسفة الغرب الحديث لفكرة "العقد السياسى" تمهيدا لإجراء مقابلة بين التصور الغربي والإسلامى لمضمون وضمانات وغايات فكرة " العقد السياسى".

ثانيا: مضمون وضمانات وغايات فكرة " العقد السياسى" لدى فلاسفة الغرب الحديث:

وهنا قبل تناول فكرة " العقد السياسى" لدى فلاسفة الغرب الحديث تجدر الإشارة إلى أن هذه الفكرة ترددت فى كتابات العصر الوسيط في أوربا كفكرة مدنية عاصرت الفقه الكنسى، وذلك فى وقت كانت فيه كل

---

(١) انظر: د. محمد سليم العوا، النظام السياسى للدولة الإسلامية، المكتب المصرى الحديث، ١٩٧٩، ص ١٥٢.

مملكة فى أوربا تتمتع باستقلال ذاتى، ويربطها عقد ضمنى بين الملك والجماعات الداخلة فى المملكة، وبمقتضى هذا العقد تدين الجماعات للملك بالطاعة فى مقابل حماية الملك لحقوقها، فإن تعدى الملك على هذه الحقوق (أى أخل بالتزامه فى العقد) سقطت عن الجماعات التزاماتها الناشئة عن العقد، وكان لها أن تثور على هذا التعدى لتسترد استقلالها(١).

هذا ولقد ذهب كتاب القرن الرابع عشر إلى أبعد من ذلك فخرجوا فكرة "العقد" الضمنى تلك تخريجاً أدى إلى نظرية جديدة تتلخص فى أن الملك يقوم بمباشرة السلطة بمقتضى عقد يبرم بينه وبين الأفراد، على اعتبار أن الشعب هو صاحب السلطة فى بادئ الأمر ثم يمنح الملك مباشرتها مع الاحتفاظ لنفسه بحق نقلها من ملك إلى آخر إذا ما بوشرت السلطة على نحو يضر به. وتبدو هذه الفكرة واضحة فى كتابات بعض مؤلفى القرن الرابع عشر، وفى مقدمتهم " مارسيل دى بادو: Marsile de Padoue " فى كتابه " حامى السلام : Le Defensor Pacis " سنة ١٣٢٤، حيث ذهب " مارسيل دى بادو " إلى أن الملك لا يمارس السلطة (المدنية) إلا بتفويض من :"عموم المواطنين (الشعب): Universitas Civium " فهم الذين ينصبونه، فإن أساء استعمال سلطته فإنهم يستطيعون تقويمه ومعاقبته أو حتى عزله، فالشعب هو صاحب السيادة وهو مصدر السلطة المدنية وله حق مراقبة هذه السلطة بعد قيامها(٢).

---

(١) انظر :د. محمد طه بدوى، شرعية الثورة فى الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص ١٨٣، ص ١٨٤.

(٢) ورد ذلك المؤلف "لمارسيل دى بادو" فى المراجع التالية: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ١٨٤. وأيضاً فؤاد محمد شبل، الفكر السياسى، ج١، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٤، من ص ٢٠٥ إلى ص ٢٠٧. وكذلك:

- Mosca,G., Histoire Des Doctrines Politiques, Payot, Paris, 1955, pp.89-93.= =

وفى القرن السادس عشر فى أوربا شاعت فكرة " العقد السياسى" واستقرت بهذا المعنى، وخاصة فى كتابات البروتستانت الذين راحوا يهاجمون جور الملوك على أسس فلسفية (لا دينية) وذلك على أثر الاضطهاد الذى لحق بهم، ففى فرنسا (فى عهد شارل التاسع) فى عام ١٥٧٢ وقعت مذبحة " سان برتليمى : Saint-Barthélemy " ضد البروتستانت، فظهرت مؤلفات عديدة تبرر مقاومة الملك القاتل بلا عذر، ومن أبرزها: مؤلف: " حق الحكام على رعاياهم(١): Du Droit des Magistrats sur leurs sujets " لتيودور دى بيز: " T.De Beze " ـــ خليفة "كالفن" فى جنيف، حيث ذهب إلى أن الملوك تربطهم بشعوبهم عقود حقيقية فإذا حدث ما يبطل العقد من جانب الملوك يكون للشعب فسخ العقد ومقاومة الملك، كما ذهب " دى بيز" فى مؤلفه هذا إلى أن حق المقاومة هذا يقوم به ممثلو الشعب وليس أفراده كما اشترط لقيام الثورة على الملوك شعور الأغلبية بالجور.

فكرة " العقد السياسى" لدى فلاسفة الغرب الحديث:

وفى القرنين السابع عشر والثامن عشر فى أوربا كانت سلطات

== وبصفة عامة يعتبر مصنف " حامى السلام" لمارسيل دى بادو" سجلاً للتطورات التى حدثت فى الحقبة الأخيرة من العصور الوسطى، والتى تمثلت فى انحسار النفوذ البابوى، واستقلال الممالك الأوربية، وظهور النزعات المدنية التى ترتكز على أن المجتمع هو مصدر التشريع، وعلى أن الشعب (أو من يمثله) هو الذى يسن القوانين (وليست الكنيسة)، ومن هنا فإن أفكار " مارسيل دى بادو" كانت تستهدف مقاومة تسلط الكنيسة واخضاعها اخضاعاً تاماً للملك. انظر فى هذا الصدد: فؤاد محمد شبل، المرجع السابق، ص ٢٠٥.

(١) ورد ذلك المؤلف لـــ: "دى بيز" فى المراجع التالية: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ١٨٤، ص١٨٥. وأيضاً:

- Prélot, Marcel et Lescyer Georges, Histoire Des Idées Politiques, Dalloz, France, 1975. PP. 240-246.

الملوك المطلقة قد وصلت إلى قمتها، حيث راح الملوك ينفردون بالسلطة فى ممالكهم، وتشخص السلطة بأشخاصهم، حيث يمارسون مظاهرها دون الخضوع لنظام ما، فكانت ظاهرة " الاستبداد السياسى" التى انتشرت فى تلك الحقبة.

ولقد ترددت فكرة " العقد السياسى" فى تلك الفترة فى كتابات فلاسفة الغرب الحديث وفى مقدمتهم " هوبز"، و"لوك" ، و"روسو"، وفيما يلى عرض لهذه الفكرة فى فلسفة كل منهم:-

فكرة " العقد السياسى" عند " توماس هوبز : Thomas Hobbes ":-

وهو فيلسوف إنجليزى، ولد عام ١٥٨٨، وتوفى عام ١٦٧٩، عاصر الخلافات الدينية بين البروتستانت والكاثوليك من ناحية، والصراع السياسى بين البرلمان والملك من ناحية أخرى. وعندما رأى " هوبز" منذ عام ١٦٤٠ اشتداد الصراع بين الملك والبرلمان ترك إنجلترا وسافر إلى فرنسا واستمر بها مدة إحدى عشر سنة (حتى شتاء ١٦٥١-١٦٥٢) ، وفى عام ١٦٤٢ نشر كتابه " المواطن: De Cive "، وهو نفس العام الذى اندلعت فيه الحرب الأهلية فى بريطانيا (بين جيش البرلمان وجيش الملك، وتم النصر لجيش البرلمان بقيادة " كرومويل: Cromwell" وأعدم الملك شارل الأول (ستيوارت)، واستقر الأمر " لكرومويل" فى إنجلترا التى أضحت جمهورية)، ثم عاد " هوبز" إلى وطنه (بعد أن سمح له كرومويل بالعودة) عند بلوغه الثالثة والستين (عام ١٦٥١)، وقدم كتابه: "الليفيثان : Leviathan "(١) الذى بدأ تأليفه فى فرنسا بعد كتابه " المواطن"

---

(١) وتدل هذه اللفظة على وحش (بحرى) خيالى يرمز به للشر، ورد فى الكتب الدينية (التوراة) على أنه من القوة بحيث لا تدانيه قوة ما على الأرض، وهذا "الليفيثان" - عند "هوبز" يعد رمز لسلطة الدولة، رسمه هو بيده على غلاف نسخته الأولى (الخطية) وجعل على رأسه التاج وبيده الصولجان، كما جعل==

وعرض فيه لفلسفته السياسية فى شكلها النهائى، والتى جاءت فى مجملها كتبرير فلسفى للحكم المطلق (الذى وصل إلى أوجه فى القرن السابع عشر)، كما أيد " هوبز" الحكم المطلق بصفة عامة، واعتبر أن القوة هى أساس شرعية الحكم، حيث رأى أن أى حكومة تستطيع أن تحكم هى حكومة شرعية، مما جعل آراءه هذه تؤيد حكم " شارل الثانى" وتؤيد كذلك "كرومويل" أو أى حكم يستطيع أن يفرض سيطرته بالقوة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن " هوبز" فى كتابه (المتقدم) كان ينشد الأمن والسلام نظرا لكونه عاش فى زمن مضطرب الأحوال حتى تسلط عليه الخوف منذ نشأته فكان يردد فى كتاباته: "أنا والخوف توءمان"(١).

ولقد صور " هوبز" فكرته عن " العقد السياسى" فى كتابه المتقدم "الليفيثان" ، ففى مقدمته قال:-

"....... For by Art is created that great Leviathan called a Common-wealth, or State, (in Latine Civitas) which is but an Artifcall Man; though of greater stature and strength than the Naturall, for whose protection and defence it was intended; and in

---

== شكله مخيفا وكريها، وجعل جسده مكونا من رؤوس الرعايا لأنهم هم الذين أوجدوه وهم مكوناته. انظر فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، أمهات الأفكار السياسية الحديثة، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨، ص ٤٧. وأيضا: د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦، هامش ص ٣٦٠. والنسخة التى اعتمدنا عليها فى هذه الدراسة هى:

Hobbes, Thomas, Leviathan, with an Introduction by Lindsay, A.D., London: published by Dent, J.M., Sons-L.T.D.

(١) راجع فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٤٧، ص ٤٨، وأيضا: د. حورية، المرجع السابق، ص ٣٥٩، ص ٣٦٠. وكذلك: Hobbes، المرجع السابق، التقديم من ص vii إلى ص x .

which, the Soveraignty is an Artificall Soul, as giving life and motion to the whole body; The Magistrates, and other Officers of Judicature and Execution, artificial Joynts; Reward and Punishment (by which fastned to the seate of the Soveraignty, every joynt and member is moved to performe his duty) are the Nerves, that do The same in the Body Natural; The Wealth and Riches of all the particular members, are the Strength; Salus Populi (The Peoples Safety) its Businesse; Counsellors, by whom all things needfull for it to Know, are suggested unto it, are the Memory; Equity and Lawes, an artificiall Reason and Will; Concord, Health; Sedition, Sichnesse; and Civill War, Death. Lastly, the Pacts and Covenants, by which the parts of this Body Politique were at first made, set together, and united, resemble that Fiat, or the Let us make man, pronounced by God in the Creation"[1].

وواضح من هذه النصوص أن "هوبز" يرى أن هذا " الليفيثـــان" – والذى هو نتاج الفن الإنسانى (أو إن شئنا نتاج الإرادة الإنسانية) يســمى بالإنجليزية بالكومنولث أو الدولة وباللاتينية المدينة ـ لا يعدو أن يكــون كائنا مخلوقا أعظم حجما وأشد قوة من الإنسان الطبيعى الـــذى ابتدعــه ليكفل له الحماية والأمن، وأن السيادة الممنوحة (من قبل الأفــراد) لــهذا الكائن الضخم هى منه بمثابة الروح. إنها له الروح الصناعية التى تمنــح الحياة والحركة لجسده كله، وأن القضاة وغيرهم من الموظفين التنفيذيين.. هم منه بمثابة المفاصل (الصناعية)، ويأتى الثواب والعقــاب المرتبطــان بمركز السيادة لكى يحركا كل مفصل وكل عضو للقيام بوظيفتــه، فــهما

---

(١) انظر : Hobbes ، المرجع السابق، ص A (من المقدمة).

بمثابة الأعصاب فى الجسم الطبيعى. كما أن ازدهار وثــروات الأفــراد جميعا هى منه بمثابة قوته، والإنصاف والقوانين هما منه بمثابــة العقــل والإرادة، وأن الاتحاد والوئام صحته، والفتنة مرضه، والحرب الأهليـــة موته، وأن حماية الشعب هى وظيفته. وأخيرا: فإن **العقود** والمواثيق هــى التى أدت إلى اتحاد أجزاء هذا الكائن السياسى، وهى منه بمثابة ما قالـــه الله عندما شاءت إرادته أن يكون الإنسان فقال له كن فيكون. "ذلــك هــو أصل الدولة عند " هوبز" ، أصـــل ذلــك الكــائن الصنــاعى الضخــم "Leviathan" ، وذلك الإله المخلوق الذى يكفل.... السلام والأمن بفضــل تلك القوة الكامنة فيه من جراء ما نشأ له بمقتضى العقد من حق تمثيل كل عضو من أعضاء المجتمع. إنه بفضل ذلك التمثيل يتســلح هــذا الإلــه المخلوق بقوة يرهب بها خالقيه جميعا فيوجه إرادتهم نحو الســلام فــى الداخل ونحو الاتحاد لمواجهة الأعداء فى الخارج"(١).

وفى الفصل الثالث عشر والمعنون بـــ :

" Of the Natural Condition of Mankind, as Concerning their Felicity and Misery "(٢)

قال "هوبز" فى مفتتحه:-

" Nature hath made men so equall, in the faculties of body, and mind..."(3).

وطبقــا لهــذا النص يرى "هوبز" أن الأفراد فى حالة الطبيعـــة

---

(١) انظر: د. محمد طه بدوى ، المرجع السابق ،ص ٥١،ص ٥٢.

(٢) ويتناول "هوبز" فى هذا الفصل ايجابيات وسلبيات حالة الطبيعة التى كانت تعيشها البشرية.

(٣)انظر: Hobbes ، المرجع السابق، ص ٦٣.

متساوون لأن قوتهم متكافئة بالجمع بين القوة الجسمانية والعقلية.

وفى نفس الفصل المتقدم قال " هوبز" واصفا حالة الطبيعة الأولى (التى لا تعرف السياسة):-

" Hereby it is manifest, that during the time men live wihtout a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre; and such a warre, as is of every man, against every man..... Whatsoever therefore is consequent to a time of warre, where every man is Enemy to every man...."(1)

وواضح من هذه النصوص أن " هوبز" يرى فى حالة الطبيعة الأولى أنها حالة التساوى فى القوة بين الأفراد، فكل فرد منافس للآخر...، وأن هذه المساواة فى القوة تتساوى معها آمال الأفراد فى بلوغ غاياتهم مما يدفع كل واحد منهم إلى القضاء على غيره، فهى إذن حالة الحرب الدائمة بين الفرد والفرد.

وواضح أيضا من هذه النصوص أن "هوبز " يطرح مشكلة يتمثل مضمونها فى : أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش وحيدا، وأنه انطلاقا من أن كل فرد يساوى كل فرد فهو يجد عقبة فى وجه حقه المطلق، وهذه العقبة هى الحق المطلق لكل فرد آخر وقدرته الذاتية التى يسعى بها لبلوغ آماله وغايته، فكل فرد عدو لكل فرد، وهو فى حالة حرب افتراضية مع كل فرد، وكذلك يصبح الكل فى حالة حرب افتراضية أيضا مع الكل، نظرا لعدم وجود قوة قهرية توقف حالة الحرب هذه.

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٤.

وفى الفصل الرابع عشر والمعنون بـ:

" Of the First and Second Naturall Lawes, and of Contracts "(١)

قال "هوبز" فى مفتتحه:-

" The Right of Nature, which Writers commonly call Jus Naturale, is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature...By Liberty, is understood, according to the proper signification of the word, the absence of externall Impediments: which Impediments, may of take away part of a mans power to do what he would; but cannot hinder him from using the power left him, according as his Judgement, and reason shall dictatd to him.

A Law Of Nature, (Lex Naturalis) is a precept, or generall Rule found out by Reason, by which a man is forbidden to do, that, which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same; and to omit, that, by which he thinketh it may be best preserved"(2).

وواضح من هذه العبارات المتقدمة أن " هوبز" قدم تصوره لحل المشكلة التى عرض لها فى الفصل الثالث عشر وهى مشكلة الحرب الدائمة بين الفرد والفرد (وبين الكل والكل) فى حالة الطبيعة الأولى، فرغم أنها حالة غير خيرة ـ عنده ـ إلا أنها تتميز بوجود ما يلى:

---

(١) ويعرض "هوبز" فى هذا الفصل للقوانين الطبيعية (الأول والثانى) المرتبطة مباشرة بخروج الأفراد من حالة الطبيعة، طبقا لعقده السياسى.

(٢)المرجع السابق ، ص ٦٦.

أولا: "حق الطبيعة : Jus Naturale":-

وهو يتمثل فى أن كل فرد له الحرية فى استخدام قوته الذاتية وفقا لإرادته من أجل المحافظة على طبيعته (أى حياته).

وتعنى "الحرية : Liberty " هنا: عدم وجود قيود خارجية على الفرد، فهو يستخدم قوته وفقا لرأيه هو وما يمليه عليه عقله (أى يرتكز هنا إلى حكم عقله).

ثانيا : "القانون الطبيعى : A Law of Nature":-

ويتمثل أساسا فى القواعد العامة التى تكتشف بواسطة العقل البشرى، والتى تمنع أى تصرف ضد تدمير الحياة، وترشد الأفراد للمحافظة عليها. وإذن تتميز حالة الطبيعة الأولى ـ عند " هوبز" – بانعزال الفرد وتمتعه بقدرة غير محدودة على استعمال إرادته فى السعى لتحقيق رغباته، كما أن ما يميز الإنسان ـ عنده ـ فى هذه الحالة (عما عداه من الكائنات الأخرى) هو عقله الحاسب (الذى يرجح بين النتائج) حيث يقوم كل فرد فى هذه الحالة بحساب النتائج لحسابه الخاص. وهكذا يتمثل حل المشكلة المتقدمة (الحرب الدائمة...) فى الخروج من حالة الطبيعة تلك (حالة الحرب الدائمة)، وإلا تعرض الجنس البشرى للفناء. فالإنسان بعقله الحاسب يختار أنفع البدائل وهى الخروج من حالة الطبيعة(غير الخيرة) إلى حالة المجتمع.

وفى نفس الفصل المتقدم أورد "هوبز " قانونين طبيعيين يرتبطان مباشرة بخروج الأفراد من حالة الطبيعية تلك قال عنهما:-

" The First branch of which Rule containeth the First and Fundamentall Law of Natrue; which is, to seek Peace, and follow

it. The Second, the summe of the Right of Nature; which is, By all means we can, to defend our selves.

From this Fundamentall Law of Nature, by which men are commanded to endeavour Peace, is derived this second law; That a man be willing, when others are so too, as farre-forth, as for peace, and defence of himselfe he shall think it necessary, to lay down this right to all things....”[1].

وطبقا لهذه النصوص فإن القانون الطبيعى الأول والأساسى هو الذى يجعل الفرد يبحث عن السلام ويعمل على اتباعه من ناحية، وكيف يحافظ الأفراد على حياتهم بكل الوسائل من ناحية أخرى. وطبقا للقانون الطبيعى الثانى يتنازل الأفراد طواعية عن كل حقوقهم الطبيعية لكى يحافظوا على حياتهم من ناحية، ووصولا إلى السلام من ناحية أخرى.

وفى الفصل السابع عشر والمعنون بـ:

“Of the Causes, Generation,

and Definition of a Common-Wealth ”[٢]

قال "هوبز":-

“ Lastly, the agreement of these creatures is Naturall; that of men, is by Covenant only, which is Artificiall: and therefore it is no wonder if there be somewhat else required (beside Covenant) to make their Agreement constant and lasting; which is a Common

(١) المرجع السابق، ص ٦٧.

(٢) وفى هذا الفصل عرض " هوبز" لأسباب خلق الأفراد للمجتمع السياسى بملأ إرادتهم.

Power, to keepthem in awe, and to direct their actions po the Common Benefit.

The only way to erect such a Common Power, as may be able to defend them from the invasion of Forraigners, and the injuries of one another, and thereby to secure them..., Is to conferre all their power and strength upon one Man...., That may reduce all their wills..., This is more than Consent, or Concord; it is a reall unitie of them all, in one and the same Person, made by Covenant of every man with every man, in such manner, as if every man should say to every man, I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this Man,.... On this condition, that thou give up they Right to him, and Authorise all his Actions in like manner...."(1).

وتوضح هذه النصوص أن مصلحة الأفراد اقتضت اتجاههم إلـــى خلق مجتمع سياسى بملء إرادتهم، وبعقد متواصل ونهائى يتكون بمقتضاه قوة مشتركة لحمايتهم وتحقيق مصلحة مشتركة. ومن هنا فالطريق الوحيد – عند هوبز – لإنشاء قوة مشتركة تؤمنهم الاعتـــداء الخـــارجى وظلـــم بعضهم البعض هو ذلك العقد. وإذا كان "هوبز" هنا يتحدث عـــن توحـــد الأفراد بالعقد فإن الإجراء الذى يتم به هذا التوحد هو التنـــازل النـــهائى للأفراد عن حقوقهم الطبيعية لشخص يتحد فيه جمهورهم، وأن هذا الأمـــو يتم كما لو أن كل واحد منهم قال لكل واحد: إنى أجيز لهذا الشخص بـــأن يحكمنى، وأتنازل له عن حقى بذلك، شريطة أن تتنازل له أنت عن حقك، وأن تجيز كل أعماله بنفس الطريقة. وهكذا يرجح العقل الحاسب (النفعى)

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٩.

للفرد التنازل النهائى لكل حقوقه لمن يحقق له الأمن بدلا من الحرية المطلقة التى لم تأمنهم حقوقهم الطبيعية.

وجملة القول بشأن فكرة "العقد السياسى" عند "هوبز" : أن الناس قد عاشوا فى حالة الطبيعة حيث لا سياسة ولا مجتمع، وأن كل فرد يعتمد على قوته الذاتية لتحقيق مصلحته، وتبعا لذلك تتميز هذه الحالة بوجود صراع دائم بين الأفراد، ونظرا لأن الأفراد لم يأمنوا على أنفسهم فى هذه الحالة فقد اقتضت المصلحة اتجاههم إلى خلق مجتمع سياسى بملء إرادتهم، وبعقد مضمونه تنازل الأفراد عن كل حقوقهم الطبيعية لطرف ليس فى العقد هو الملك، حيث تتولد له سلطات مطلقة لا يقيدها قيد، ولكى ينتهى " هوبز" من ذلك كله إلى نتيجة هى أن أمثل أشكال الحكومات: هى تلك الحكومة الملكية المطلقة لأنها وحدها (عنده) القادرة بقوتها على أن تحقق الهدف من العقد وهو تحقيق الأمن والسلام. وهكذا ربط "هوبز" السلطة السياسية بوظيفة واحدة هى تحقيق الأمن والسلام ولو على حساب الفرد وحريته، فإن عجزت تلك السلطة أو ضعفت فهذا معناه رجعة إلى حالة الطبيعة الأولى[1].

فكرة "العقد السياسى" عند: "جون لوك : John Locke":

وهو فيلسوف إنجليزى ولد عام ١٦٣٢ (أى بعد أربعة وأربعين عاما على مولد "هوبز")، وتوفى عام ١٧٠٤. احترف الطب وركز اهتمامه على الفلسفة. عاصر الصراع السياسى بين الملك والبرلمان، ونشأ فى أسرة مؤيدة للبرلمان، حيث انحاز أبوه إلى جانب البرلمان فى حربه ضد الملك، كما عاصر " لوك " تصاعد العداء بين أنصار التوسع فى سلطة الملك (حزب التوريز : Tories) وبين أعداء هذا التوسع (حزب الهويج: Whigs)، ولقد كان " لوك " على اتصال برجل من كبار ساسة

(١) راجع فى هذا الصدد، د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٦٤، ص ٦٥.

عصره وهو كونت "شافتسبرى: Shaftesbury "– لورد " أشلى:Ashely" ، والذى كان مستشارا ذا ثقل للملك " شارل الثانى"، ثم تخلى عنه ليصبح أحد الزعماء الرئيسيين للهويج – وكان اتصال "لوك" بشافتسبرى هذا نظرا لكونه طبيبه الشخصى حتى كسب "لوك" صداقته واطلع منه على أمور السياسة فى ذلك العصر، ولقد طلب هذا اللورد من "لوك" القيام لحسابه بدراسات حول مسائل دينية ومدنية، واضطر هذا اللورد إلى الهروب إلى هولندا حتى توفى هناك سنة (١٦٨٣)، وفى نفس السنة ولما لم يعد "لوك" يشعر بالأمان فى إنجلترا سلك نفس طريق "شافتسبرى" فلاذ إلى هولندا أيضا خوفا من بطش آل ستيوارت (Stuart) وأمضى بها خمس سنوات، ومع تغلب أنصار مناهضة توسع سلطات ملوك آل ستيوارت (حزب الهويج) وخلعهم " جاك الثانى" ، فقد كان هذا الحزب فى حاجة لفقه يدعم اتجاهاته ويبرر ثورته عام ١٦٨٨، وخلعهم الملك "جاك الثانى"، فجاء فقه " لوك" لكى يعبر عن ذلك كله حيث عمقت كل تلك الظروف فكره السياسى، وعلى أثر عودته إلى بلاده عام ١٦٨٩ قدم "لوك" مؤلفات عدة: فلسفية ودينية وسياسية، فنشر رسالته عن التسامح "A Letter Concerning Toleration " والتى تناول فيها طبيعة العلاقة بين الحكومة والكنيسة، وفى عام ١٦٩٠ نشر كتابه عن الإدراك البشرى "Essay Concerning Human Understanding " وهو كتاب فلسفى بحت، كما نشر فى نفس العام كتابه " مقالتان فى الحكومة المدنية: Two Treatise of Civil Government " تناول فى المقالة الأولى منه الرد على نظرية الحق الإلهى للملوك فى الحكم، وفى المقالة الثانية تناول نشأة المجتمع السياسى ونشأة السلطة السياسية وحدودها وغايتها، وهذه المقالة الثانية هى التى تهمنا من كل هذه المؤلفات حيث تعتبر أساس فلسفته السياسية، وقدم فيها فكرته عن

"العقد السياسى"(١).

ففى الفصل الأول من المقالة الثانية من الحكومـــة المدنيـــة قـــال "لوك":-

" That Adam had not , either by natural right of fatherhood or by positive donation from God , any such authority over his children, nor dominion over the world , as is pretended..."(2)

وتوضـــح هذه النصـــوص التى افتتح بهـــا تلك المقالـــة رفضـــه للحكم الملكى المطلق من ناحية، وبحثه عن نظـــام حـــر تقـــوم فيـــه السلطة على رضا أفراد المجتمع، فقد راح يرفض فى عباراتـــه تلـــك أن يستمد حكام الأرض (فى عصره) سلطتهم من الله، أو أن يستمدونها مـــن الأبوة التى تعطى سلطة غير محدودة، حيث ذهب " لـــوك" إلـــى عـــدم أحقيـــة " آدم " بالسيـــادة مـــن خـــلال الأبوة، وأكد على أن " آدم " لـــم تكـــن له أبدا السيادة على أبنائه فى الأجيـــال التى جاءت بعده.

وفى نفس الفصل قال " لوك " :-

"... So that he that will not give just occasion to think that all government in the world is the product only of force and violence, and that men live together by no other rules but that of beasts ,

---

(١) والنسخة التى اعتمدنا عليها فى هذه الدراسة هى:

- Locke, John, The Second Treatise of Civil Government, with an Introduction by Gough, J.W., Basil Blackwell – Oxford, 1946.

وراجع فى هذا الصدد:د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٨٤. وأيضا: د. حورية مجاهد، مرجع سابق ص ٣٨٠، وأيضا: مقدمة كتـــاب لـــوك، المرجـــع السابق.

(٢) انظر: Locke ، المرجع السابق، بند ١ ، ص ٣.

where the strongest carries it, and so lay a foundation for perpetual disorder and mischief, tumult, sedition, and rebellion.., Must of necessity find out another rise of government, another original of political power, and another way of designing and knowing the persons that have it..." (1).

ويستفاد من هذه النصوص رفض " لوك" لأن يعطى حتى مجالا للتفكير بأن كل حكومة فى العالم هى نتاج القوة والعنف، أو أن البشر يتبعون فى حياتهم المشتركة قواعد كالتى تتبعها الحيوانات (حيث تكون الغلبة عندها للأقوى) وإلا ستكون الفوضى الدائمة، وتبعا لذلك يرى "لوك" أنه يجب اكتشاف نشأة أو ميلاد آخر للمجتمع وأصل آخر للسلطة السياسية، وطريقة أخرى لتعيين ومعرفة الأشخاص الذين يقومون على ممارسة مظاهر السلطة.

وفى الفصل الثانى (من تلك المقالة الثانية) والمعنون بـ:

" Of The State Of Nature"(٢)

قال "لوك ":-

"…. To understand political power aright, and derive it from its original, we must consider what state all mem are naturally in, and that is a state of perfect freedom.. A state also of equality..(3).

وتوضح هذه النصوص محاولة "لوك" لاكتشاف أصل جديد للسلطة

---

(١) المرجع السابق ، البند السابق، نفس الصفحة .

(٢) وفى هذا الفصل عرض "لوك" لتصوره عن حالة الطبيعة (التى لا تعرف السياسة)،على أساس أنها حالة خيرة(وليست شريرة كما ذهب إلى ذلك "هوبز").

(٣) المرجع السابق، بند ٤ ، ص ٤.

السياسية، حيث ذهب إلى أن السلطة السياسية تستمد أصلها من الحالة الطبيعية للأفراد وهى حالة الحرية وأيضاً حالة المساواة.

وفى نفس الفصل المتقدم قال "لوك":-

".... The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges every one ; and reason , which is that law, teaches all mankind who will but consult it , that , being all equal and independent, no one ought to harm another in his life health , liberty , or possessions"(1). .

ويستفاد من هذه النصوص أن "لوك" لا يتصور حالة الطبيعة على أنها حالة الحرب الدائمة بين الأفراد كما يراها " هوبز"، حيث يرى "لوك" أن حالة الطبيعة ليست هى حالة الفوضى لأنها محكومة - عنده - بقانون طبيعى يفرض نفسه على الجميع، والذى بمقتضاه لن تتعلم البشرية بأسرها كيف تراعى مصالح الآخرين، ولن تتعلم كذلك أن لا يضر أحد بالغير، لا فى حياته أو صحته أو حريته أو ملكيته - على أساس أن الجميع متساوون ومستقلون - إلا من خلال الرجوع إلى العقل الذى يجسد هذا القانون الطبيعى. وتبعاً لذلك لا يرى "لوك" أن الحرية الكاملة والمساواة (فى حالة الطبيعة) رخصة مطلقة لا قيد عليها وإنما تقيد فى مزاولتها بما يجيزه العقل السليم من عقوبة تتناسب مع الخطأ وتهدف لإصلاحه والوقاية منه(٢).

---

(١) المرجع السابق، بند٦ ، ص ٥.

(٢) راجع فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٨٧، ص ٨٨.

وفى الفصل التاسع والمعنون بـ:

" Of The Ends Of Political Society And Government"(١)

قال "لوك ":-

" .... If man in the state of nature be so free, as has been said, if he be absolute lord of his own person and possessions, equal to the greatest , and subject to no body, why will he part with his freedom, this empire , and subject himself to the dominion and control of any other power? To which it is obvious to answer , that thought in the state of nature he hath such a right , yet the enjoyment of it is very uncertain , and constantly exposed to the invasions of others."(2).

وواضح من هذه النصوص أن " لوك" يجيب على سؤال: لماذا انتقل الأفراد من حالة الطبيعة (الخيرة) التى لا تعرف السياسة إلى حالة المجتمع السياسى؟ حيث قال: وإذا كان الإنسان حراً إلى هذه الدرجة التى قيل عنها فى حالة الطبيعة....، وإذا كان الإنسان سيداً مطلقاً لشخصه وملكيته، ومساوياً لأكبر الناس، فلماذا، يتخلى عن حريته؟ ولماذا يترك هذه الإمبراطورية ويخضع نفسه لسيطرة وسلطة قوة أخرى مهما كانت؟ والجواب على حد قوله: إن الإنسان الطبيعى لم يكن يتمتع بالحقوق الطبيعية العديدة التى يمتلكها إلا بشكل عابر، وكان تمتعه هذا معرضاً دائماً لتعديات الآخرين – أى أن هذا التمتع بتلك الحقوق فى حالة الطبيعة لم يكن مضموناً على وجه الإجمال.

---

(١) ويتناول "لوك" فى هذا الفصل نشأة المجتمع السياسى والسلطة السياسية.

(٢) انظر " Locke " ، المرجع السابق، بند ١٢٣، ص ٦٢.

وفى نفس الفصل المتقدم فصل "لوك" هـذه الإجابـة علـى تلـك التساؤلات المتقدمة حيث قال:-

"....... In the state of nature there are many thing wanting

First: There wants an established, settled, known law, recaived and allowed by common consent to be the standard of right and wrong...

Secondly : In the state of nature there wants a known and indifferent judge, with authority to determine all differences according to the established law..

Thirdly: In the state of nature there often wants power to back and support the sentence when right, and to give it due execution.......[1].

وتوضح هذه النصوص أن الأفراد ينتقلون – عند "لـوك" – مـن حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع لأن حالة الطبيعة لا تكفل لهم ضمانـات التمتع بحقوقهم الطبيعية تبعاً لافتقادها للشروط التالية:-

أولاً: افتقادها لقانون قائم ومحدد ومعروف ومقبول بموجب اتفـاق عـام كمعيار للتمييز بين الخير والشر.

ثانياً: افتقادها لقضاة موضوعيين يفصلون بين المنازعـات طبقـاً لـهذا القانون.

ثالثاً: افتقادها لسلطة تتمتع بإكراه (مادى) وتكون قـادرة علـى تنفيـذ الأحكام التى يصدرها هؤلاء القضاة.

---

(١) المرجع السابق ، بند ١٢٤ ، ص ٦٢ بند ١٢٥، ص ٦٣ وأيضا بند ١٢٦ نفـس الصفحة.

ومعنى ذلك أن الأفراد يتجهون إلى المجتمع السياسى نظراً لعدم توفر هذه الشروط فى حالة الطبيعة، وعندما ينتقل الأفراد إلى حالة المجتمع السياسى – كما يرى "لوك" – تتوفر ضمانات حرياتهم وملكياتهم.

وفى الفصل الثامن والمعنون بـ:

" Of The Beginning Of Political Societies"(١)

قال "لوك ":-

" Men being , as has been said , by nature all free, equal , and independent, no one can be put out of this estate , and subjected to the political power of another , without his own consent . The only way by which any one divests himself of his natural liberty and puts on the bonds of civil society is by agreeing with other men to join and unite into a community for their comfortable , safe, and peaceable living one amongst another, in a secure enjoyment of their properties , and a greater security against any that are not of it...."(2)

وتوضح هذه النصوص أن الأفراد فى بحثهم عن ضمانات أكثر لأمنهم وسلامهم اتجهوا إلى المجتمع السياسى من ثنايا عقد فيما بينهم، حيث ذهب "لوك" إلى القول بأنه انطلاقاً من أن البشر هم بالطبيعة أحرار ومتساوون ومستقلون ، فإن أحداً منهم لا يمكن أن يتخلى عن هذه الحالة

---

(١) ويعرض "لوك" فى هذا الفصل لكيفية انتقال الأفراد من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع طبقاً لعقده السياسى، ونشأة المجتمع السياسى.

(٢)المرجع السابق، بند ٩٥ ، ص ٤٨.

أو يخضع لسلطة أخرى بدون رضاه. وأن الطريقة الوحيدة التى يتنـــازل فيها الفرد عن حريته ويتحمل التزامات المجتمع السياسى تتمثل فى إجراء عقد مع الآخرين من أجل التجمع والاتحاد فى مجتمع حتى يعيشــوا مــع بعضهم البعض فى رفاهية وأمن وسلام فيتمتعوا بأمن ممتلكاتهم ويحمــوا أنفسهم، ويكونوا فى مأمن أقوى ممن يريدون بهم الضرر والشرر، وتظل حقوقهم الطبيعية قائمة بعد نشأة المجتمع عن طريق العقد.

وفى نفس الفصل المتقدم قال "لوك":-

And thus every man, by consenting with others of make one body politic under one government, puts himself under an obligation to every one of that society, to submit to the determination of the majority, and to be concluded by it; or else this original compact, whereby he with others incorporates into one society, would signify nothing, and be no compact, if he be left free and under no other ties than he was in before in the state of nature...."[1]

ويستفاد من هذه النصوص أنه بعد أن يتحد الأفراد بـــهذا العمــل الإرادى (العقد) يستطيعون أن يقيموا شكل الحكم الذين يريـــدون، وذلــك انطلاقاً من أن أصل كل سلطة سياسية شرعية هو رضا المحكومين بــها. فنقطة الانطلاق إذن تكون برضا الأفراد لتشكيل جسم سياسى واحد حيـث يخضع كل فرد للأغلبية. ذلك أن العقد (الأصلى) لا معنى له إن لم يقبــل كل فرد رأى المجموع. وهكذا فإن مصدر السلطة عند "لوك" هو الرضـــا بها من جانب المحكومين (ولاشك أن " لوك" إنما كان يقصــد بذلــك أن

---

(١)المرجع السابق، بند ٩٧ ،ص ٤٩.

ملوك "آل ستيورات" ليسوا شرعيين لأن حكوماتهم لم تقم أصـــــلاً علـــى رضا الأفراد).

وفى الفصل السابع والمعنون بـــ:

" Of Political or Civil Society"[1]

قال "لوك ":-

" Man being born , as has been proved , with a title to perfect freedom , and an uncontrolled enjoyment of all the rights and privileges of the law of nature equally with any other man or number of men in the world, hath by nature a power not only to preserve his property- that is, his life, liberty, and estate – against the injuries and attempts of other men, but to judge of and punish the breaches of that law in others as he is persuaded the offence deserves , even with death itself , in crimes where the heinousness of the fact in his opinion requires it . But because no political society can be nor subsist without having in itself the power to preserve the property, and it order thereunto. punsih the offences of all those of that society, there, and there only is political society , where every one of the members hath quitted this natural power, resigned it up into the hand of the community in all cases that exclude him not from appealing for protection to the law established by it ; and thus all private judgment of every particular member being excluded , the community comes to be umpire ; and

(١) وفى هذا الفصل تناول " لوك" مقومات المجتمع المدنى (السياسى) طبقاً لعقده.

by understanding indifferent rules and men authorised by the community for their execution, decides all the differences that may happen between any members of that society concerning any matter of right, and punishes those offences which any member hath committed against the society with such penalties as the law has established; whereby it is easy to discern who are and who are not in political society together . Those who are united into one body , and have a common established law and judicature to appeal to , with authority to decide controversies between them and punish offenders , are in civil society one with another; but those who have not such common appeal – I mean on earth – are still in the state of nature , each being , where there is no other , judge for himself and executioner , which is, as I have before shown it, the perfect state of nature"[1].

وواضح من هذه النصوص أن "لوك" يرى أنه رغم أن الإنسان يولد حراً متمتعاً بجميع حقوقه الطبيعية دون قيد أو شرط [ومن ثم فله سلطة المحافظة على ملكه (أى على حياته وحريته وأرضه) ودفع عدوان الآخرين، وسلطة إنزال العقوبات على من يستحقها فى اعتقاده (حتى عقوبة الموت)]، إلا أنه يستحيل قيام مجتمع سياسى أو استمراره مالم تسند إليه وحده سلطة المحافظة على الملكية، وسلطة معاقبة من يسطو عليها فى ذلك المجتمع، ومن ثم فلا مجتمع سياسياً – عند "لوك"– إلا حين يتنازل كل فرد عن هاتين السلطتين للمجتمع تنازلاً تاماً شريطة ألا يحال بينه وبين اللجوء إلى القانون الذى يقره المجتمع. وتبعاً لذلك يبطل

(١) المرجع السابق، بند ٨٧ ، ص ٤٢ ، ص ٤٣.

الحكم الفردى، ويحل محله المجتمع الذى يفصل فى كل المنازعات التى قد تنشأ بين الأفراد على أساس قواعد عادلة يطبقها أفراد خولهم المجتمع تطبيقها وتنزل بالفرد المخالف العقوبة التى أقرها القانون. وهنا يتبين الفرق بين من يعيش فى مجتمع سياسى ومن لا يعش فيه، فالمجتمع السياسى هو الذى يعيش أفراده فى ظل قانون ثابت وقضاء عادل يفصل فى المنازعات ويعاقب المخالف. أما غير ذلك فليس بمجتمع وإنما أفراده ما يزالون فى الطور الطبيعى الأولى. وهكذا فإن الإنسان عندما ينتقل من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع يتنازل للمجتمع عن سلطاته الطبيعية المتمثلة فى سلطة عمل كل ما يراه كفيلاً بصيانة ذاته وغيره من الناس (سلطة المحافظة على ملكه) لكى تنظم وتدار عن طريق قوانين المجتمع، وسلطة استخدام قوته الطبيعية لتنفيذ القوانين الطبيعية (أى سلطة إنزال العقوبات على من يستحقها).

وفى نفس الفصل المتقدم قال "لوك":–

And thus the commonwealth comes by a power to set down what punishment shall belong to the several transgressions which they think worthy of it committed amongst the members of that society , which is the power of making laws, as well as it has the power to punish any injury done unto any of its members by any one that is not of it , which is the power of war and peace...."(١).

ويستفاد من هذه النصوص أنه مع انتقال الأفراد من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع تنتقل سلطات الفرد الطبيعية إلى المجتمع فتنشأ فى ظل المجتمع سلطتان: واحدة تتولى عمل القوانين اللازمة لحفظ المجتمع

---

(١) المرجع السابق ، بند ٨٨،ص ٤٣.

وأعضائه (وهى السلطة التشريعية) والأخرى سلطة تقوم على تنفيذ هـــذه القوانين (وهى السلطة التنفيذية).

وفى نفس الفصل المتقدم أيضاً قال " لوك " :-

"... The people finding their properties not secure under the government , as then it was (whereas government has no other end but the preservation of property),could never be safe nor at rest, nor think themselves in civil society , till the legislature was placed in collective bodies of men; call them Senate, Parliament , or what you please..."(1).

وتوضـــح هذه النصوص أنه حينمـــا وجد الأفراد أن ملكياتهم لـــم تعد فـــى أيد أمينـــة فى ظل الحكومـــة كما كانت من قبـــل (والأصـــل أن الحكومة لا توجد إلا من أجل غاية هـــى المحافظـــة علـــى الملكيـــة الفرديـــة)، فعلم الأفـــراد عندئذ أنهم لن يكونوا فى مجتمـــع سياســـى أصيل مالم يعهد بالسلطـــة التشريعيـــة إلـــى هيئـــة اجتماعيـــة هـــى "البرلمان". ولقد قصد "لوك" بذلك أن ينفرد البرلمـــان الإنجلـــيزى بتلـــك السلطـــة التشريعية والتـــى لها الصدارة على سلطة التنفيذ التـــى يقـــوم عليها الملك (والذى هو طـــرف فى العقـــد)، وتكون وظيفته محصـــورة فى المحافظة على الملكية الفردية فإن تعدى عليها يكون بذلك قد خـــرج على التزاماته فى العقد. ومن هنا فالسلطة – عند "لوك" – تنشـــأ مقيـــدة بغاية. ذلك أن الأفراد لم ينزلوا عن كل حقوقهـــم بل نزلـــوا عـــن ذلـــك الجزء اللازم لحماية ما تبقى لهم من الحقوق والتى على رأسها الملكيـــة والحرية.

---

(١)المرجع السابق، بند ٩٤ ،ص ٤٧.

وفى الفصل التاسع عشر والمعنون بـــ:

“ Of The Dissolution Of Government ”[١]

قال "لوك ":-

“The end of government is the good of mankind , and which is best for mankind, that the people should be always exposed to the boundless will of tyranny , or that the rulers should be sometimes liable to be opposed when they grow exorbitant in the use of their power, and employ it for the destrcution and not the preservation of the properties of their people?”[2]

وطبقاً لهذه النصوص فإن غاية الحكم – عند "لوك" – هى تحقيـــق الخير للبشرية (وهذا الخير حدده "لوك" من قبل فى حماية وصيانة الملكية الفردية من جانب الحكومة). لكنه هنا تساءل: أيهما أفضـــل للبشـــرية أن يكون الأفراد معرضين دائماً لإرادة طاغية لا حدود لـــها، أم أن يكـــون الحكام أحياناً معرضين لمواجهة مقاومة من جانب الأفراد عندما يســيئون استخدام السلطة فى انتهاك ملكياتهم بدلاً من صيانتها؟ والإجابة بـالطبع – من وجهة نظر "لوك" – هى أنه من الأفضل إعطاء الأفراد حق مقاومـــة الحكومات التى تجور على ملكياتهم.

وفى نفس الفصل المتقدم قال " لوك ":-

“ Here , ti’s like , the common question will be made : Who shall be judge whether the prince or legislative act contrary to their

---

(١) وفى هذا الفصل عرض " لوك" لكيفية حل الحكومات الجائرة، حيث منح الأفـــراد حق الثورة عليها لازالتها.

(٢) المرجع السابق، بند ٢٢٩، ص ١١٢.

trust?... I reply : The people shall be judge."[1].

وتوضح هذه النصوص سؤالاً أخير طرحه "لوك" فى حالة مـــا إذا خرج القائمون على السلطة عن التزاماتهم فى العقد وهو : من له صفـــة الحكم على الحكام الجائرين؟ والجواب – عنـــده – هـم الأفـــراد. هـــذا ويلاحظ هنا أن فكرة "لوك" عن مقاومة الحاكم الجائر فى هـــذا الفصـــل مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بأحداث عام ١٦٨٨ التى أدت إلى ثورة البرلمـــان على الملك وإعدامه، فجاء بها "لوك" هنا لكى تكون تبريراً فلســفياً لذلـــك الأمر.

وجملة القول هنا بشأن فكرة " العقد السياسى " عند "لوك" أنه انطلق فى تصوره لها من أن الأفراد فى حالة الطبيعة كانوا يتمتعـــون بحقـــوق طبيعية خالدة، وأن الفرد فى هذه الحالة هو خصم وقاض فى ذات الوقـــت بالنسبة لعلاقاته مع غيره حيث يعتمد على قوته الذاتية. ونظراً لأن الأفراد لم يأمنوا على حقوقهم الطبيعية فى تلك الحالة فقد اتجهوا بإراداتهم إلـــى الحياة فى مجتمع بسلطة عليا تؤمنهم على تلك الحقوق وذلك من خـــلال **عقد** حر مضمونه: تنازل الأفراد عن جـــزء مـــن حقوقـــهم (ســـلطاتهم) الطبيعية للمجتمع تنازلاً كاملاً (سلطة الفرد فى صيانـــة نفســـه وغـــيره، وسلطته فى اتخاذ الإجراءات اللازمة لصيانة نفســـه وغـــيره) وليحتفـــظ الأفراد لأنفسهم بحقوق على رأسها حقا الملكية والحرية. وتبعاً لذلك نشأت السلطة (التشريعية والتنفيذية) والتى مصدرها رضا الأفراد بها، ومن ثـــم تنشأ السلطة مقيدة – عند لوك، فسلطة الملك مقيدة بتحقيـــق هـــدف هـــو حماية وصيانة ما تبقى للأفراد من الحقوق الطبيعية والتى فـــى مقدمتـــها حقان: الملكية والحرية، فإن أخل الملك بهذا الشرط (فى العقد) سقط عن

---

(١) المرجع السابق ؛ بند ٢٤٠، ص ١١٨.

الأفراد حق الطاعة له، وأصبح لهم حق مقاومته أو إن شئنا حق الثورة عليه كضمانة أخيرة لتقييد سلطته، ومن ثم لايظل العقد قائماً -عند لوك - إلا بقدر استمرار القائم على السلطة بتنفيذ تعهداته[1].

فكرة " العقد السياسى" عند " جان جاك روسو : Jean Jacques Rousseau":-

وهو فيلسوف فرنسي ولد فى جنيف عام ١٧١٢ من أسرة فرنسية الأصل (حيث هاجر جده الأعلى من باريس إلى جنيف عام ١٥٥٠ وقت الحروب الدينية) ، وتوفى "روسو" عام ١٧٧٨ فى جزيرة " أرمنونفيل" التى تبعد عن باريس نحو ٢٠كم. ولقد نشأ "روسو" نشأة غير مستقرة وعاش حياة مضطربة. وكان لذلك الأمر تأثير بالغ فى فكره عامة وفى فكره السياسى خاصة حيث جاء فكره متناقضا، فتارة تستهويه الطبيعة بحقوقها وحريتها فيحمل على المجتمع وعلى تقاليده كما فى كتابه "أصل التفاوت بين الناس : Discours Sur I'inégalité " عام ١٧٥٥، وتارة يقدس الجماعة ويسودها كما فى كتابه " العقد الاجتماعى أو مبادئ الحقوق السياسية: Du Contrat Social Ou Principes du Droit Politiques " الذى نشر عام ١٧٦٢ وهو ضمن مصنف ضخم كان "روسو" قد بدأه أثناء إقامته بفينسيا عام ١٧٤٣ وهو: " Les Institutions Politiques " (المؤسسات السياسية) ولكنه لم ينهه، ومن مؤلفاته كذلك كتاب " L'emil" عن التربية، والذى نشر عام ١٧٦٢، وفاز به فى مسابقة أعدتها أكاديمية العلوم والآداب بديجون،ومن مؤلفاته أيضاً كتاب عن "الاقتصاد السياسى : Discours Sur I'Economie Politique "... والذى يعنينا من كل هذه

---

(١) راجع فى هذا الصدد:د.محمد طه بدوى،المرجع السابق،من ص ٨٧ إلى ص ٩٤.

المؤلفات هو مؤلف " العقد الاجتماعى" حيث أورد فيه تصوره عن فكـــرة "العقد السياسى"، وهذا المؤلف تضمن أربعة كتب عالج "روسو" فى الأول منها العقد الاجتماعى، وعرض فى الثانى لحقـــوق الســـيادة وحدودهـــا، وضمن الكتاب الثالث دراسة عامة للحكومة ولأشـــكالها المختلفـــة، أمـــا الكتاب الرابع فقد خصصه "روسو" لمعالجة بعض جوانب معينة للحكومة. وبصفة عامة لا تتسم أفكار "روسو" فى هذا المؤلف بالأصالة، فقد بنيـــت أفكاره فى هذا الصدد على أفكار "لوك" وعلى انتقاده له فى بعضها(١).

وفى الفصل الأول (من الكتاب الأول) والمعنون بـــ:

" Sujet de ce Premier Livre"(٢)

قال "روسو ":-

"L'homme est né libre , et partout il est dans les fers . Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux . Comment ce chagement s'est – il fait? Je l'ignore. Qu'est – ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvior résoudre cette question"(3).

وهذه العبارات التى افتتـــح بها "روســـو" كتابه تشير إلى نزعتـــه

---

(١) وقد اعتمدنا فى هذه الدراسة على النسخة التالية:-

- Rousseau, J.J., Du Contrat Social – ou Principes du Droit Politique, Ernest Flammar Jon, Paris.

وراجع فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، من ص١٠٥ إلى ص ١٠٦. وأيضاً د. حورية توفيق، المرجع السابق، ص٤٠٧، ص٤٠٩، ص ٤١٠.

(٢) وفى هذا الفصل عرض " روسو " لموضوعات كتابه الأول فى صورة تســاؤلات أعلن عن قدرته على حلها.

(٣) انظر Rousseau ، المرجع السابق، ص ٦.

الفردية، حيث رأى أن الإنسان يولد حراً، ولكنه مكبل بالأغلال فى كل مكان، ثم راح "روسو" يتساءل: كيف حدث ذلك التغيير؟ وما مدى شرعيته؟ ، ولقد أراد " روسو" بكتابه هذا أن يقدم الإجابة على هذه التساؤلات.

وفى الفصل السادس (من الكتاب الأول) والمعنون بـ:

" Du Pacte Social "(١)

قال "روسو ":-

"**Je suppose** les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état . Alors cet état primitif ne peut plus subsister; et le genre humain périrait s'il ne changeait de manière d'être."[2]

وواضح من هذه النصوص أن "روسو" فى تصويره لفكرة "العقد السياسى" انطلق من افتراض (عقلى) قوامه أن الأفراد فى حالة الطبيعة قد توصلوا إلى نقطة لا مكان فيها للعودة إلى هذه الحالة (التى لا تعرف السياسة ولا المجتمع)، وإلا تعرض الجنس البشرى للهلاك إن لم يغير طريقته فى الحياة.

وفى نفس الفصل المتقدم قال " روسو" :-

" Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé,

---

(١) وفى هذا الفصل عرض " روسو " تصوره لمضمون عقده السياسى.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦.

et par laquell chacun , s'unissant à tous , n'obéisse pourtant qu' à lui - même , et reste aussi libre qu;auparavant". Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution"[1].

وتوضح هذه العبارات أن "روسو" يرى أنه من الضرورى إيجـــاد شكل للتجمع يحمى شخص وممتلكات كل عضو فيه، ويدافع عنه بكل مـا أوتى من قوة مشتركة، فبهذا التجمع يتحد الفرد بالكل، وفى نفس الوقت لا يخضع الفرد إلا لنفسه ليبقى حراً كما كان من قبل (فى حالة الطبيعـــة)، وتلك هى المشكلة الصعبة التى حلها "العقد الاجتماعى" وحده فى تصـــور "روسو".

وفى نفس الفصل المتقدم أيضاً قال "روسو":-

"Enfin , chacun se donnant à tous ne se donne à personne,..... chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons encore chaque member comme partie indivisible du tout"[2].

وتوضح هذه النصوص أن الفرد إذ يعطى نفسه للكل بمقتضى هـذا العقد لا يعطيها فى الواقع لأحد، فكل فرد يضع نفسه وكل ما أوتى مـــن قوة مشتركة تحت إدارة الإرادة العامة، فيلتقوا بهيئتهم تلك على أساس أن كل عضو جزء من كل لا يتجزأ. وتبعاً لذلك فالسلطة فى تصور " روسو" إن وجدت فهى سلطة غير مشخصة فى فرد معين، فيتمتـــع الفـــرد فـــى إطارها بحريته.

وفى نفس الفصل المتقدم كذلك قال "روسو":-

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧، ص ١٨.

"A l'instant , au Lieu de la personne particulière de chaque contractant , cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix; lequel re,coit de ce même acte son unité , son moi commun , sa vie, et sa volonté . Cette personne publique , qui se forme ainsi par L'union de toutes les autres, prenait autrfois le nom de Cite , et prend maintenant celui de République ou de Corps Politique , lequel est apelé par ses membres État quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables. A L'égard des associés , ils prennent collectivement le nom de Peuple, et s'appellent en particulier Citoyens, comme participant à L'autorité souveraine , et Sujets , comme soumis aux lois de l'état."[1].

وطبقاً لهذه النصوص فإن "روسو" يرى أنه يتولد عن العقد شخص معنوى وجماعى هو الكل، كبديل للشخص الخاص لكل متعاقد. إنه شخص عام مكون من اتحاد كل الأشخاص، شخص له كيانه الخاص بإرادته وحياته. إنه كما كان يقال فى الماضى مدينة (Cite) ، أو جمهورية (Republique) كما يقال الآن، ويوصف بالدولة (Etat) عندما يكون سلبياً (Passif)، وبالسيد (Souverain)عندما يكون فعالاً (Actif)، أما بالنسبة للمتعاقدين فهم مجتمعون يأخذون اسماً جماعياً هو الشعب (Peuple)، ومتفرقون هم المواطنون (Citoyens) بوصفهم مساهمين فى السلطة العامة، وهم الرعايا (Sujets) باعتبارهم يخضعون لقوانين الدولة.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨، ص ١٩.

وفى الفصل الأول (من الكتاب الثانى) والمعنون بـ:

" Que Le Souveraineté Est Inaliénable "(١)

قال "روسو ":-

"La première et la plus importante conséquence des principes ci- devant établis est que la volonté général peut seule diriger les forces de L'état selon la fin de son institution , qui est le bien commun ... Je is donc que la souveratinté, n'étant que L'exercice de la volonté général , ne peut jamias s'aliéner , et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif , ne peut être représenté que par lui-même : le pouvior peut bien se transmettre , mais non pas la volonté."(2).

ويستفاد من هذه النصوص أنه بعد قيام الدولة فإن القضية المطروحة هنا هى توجيه قوى الدولة وفق الغاية من تأسيسها - أى وفق الخير المشترك.... وتبعاً لذلك فإن السيادة - عند "روسو" - ليست إلا ممارسة للإرادة العامة، فصاحب السيادة - وهو كائن جماعى - لا يمكن أن يمثل إلا بذاته، فإذا كانت السلطة يمكن أن تنتقل، لكن ذلك ليس من طبيعة الإرادة العامة. وهكذا يرد "روسو" خصائص السيادة من حيث أنها غير قابلة للتصرف إلى طبيعة عقده السياسى ومضمونه.

---

(١) وفى هذا الفصل عرض " روسو " لخاصية عدم قابلية السيادة للتصرف.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧.

وفى الفصل الثانى (من الكتاب المتقدم) والمعنون بـ:

" Que La Souveraineté Est Indivisible "[1]

قال "روسو ":-

" Par la même raison que la souveraintet est inabiénable, elle est indivisible; car la volonté est général, ou elle ne L'est pas; elle est celle du corps du peuple, ou seulement d'une partie, Dans le premier cas, cette volonté déclarée est un acte de souveraineté, et fait loi; dans le second, ce n'est qu'une volonté particulière, ou un acte de magistrature; c'est un décret tout au plus"[2].

وتوضح هذه النصوص أنه لنفس السبب الذى تكون فيه السيادة غير قابلة للتصرف – عند روسو – تكون كذلك غير قابلة للتجزئة، فإما أن تكون الإرادة العامة إرادة كل الشعب، وإما أن تكون فقط إرادة جزء، وفى الحالة الأولى هى إرادة هيئة الشعب بأسرها تعبر عن عمل سيادة وتكون بمثابة قانون، أما فى الحالة الثانية فهى إرادة أجزاء متباينة (حيث يعتبر كل جزء إرادة خاصة) لا تعبر عن عمل سيادة ولا تكون بمثابة قانون.

وفى الفصل الرابع (من الكتاب المتقدم) والمعنون بـ:

" Des Bornes du Pouvoir Souverain"[3]

قال "روسو " عن " الإرادة العامة ":-

"...... Que la volonté général, pour être vraiment telle, doit

---

(١) وفى هذا الفصل عرض " روسو " لخاصية عدم قابلية السيادة للتجزئة.

(٢) انظر المرجع السابق ، ص ٢٨.

(٣) وفى هذا الفصل عرض " روسو " لحدود سلطة صاحب السيادة.

L'être dans son objet ainsique dan son essence; qu'elle doit partir de tous pour s'appliquer á tous...." [1], " On doit concevoir pat là que ce qui généralise la volonté est moins le nomber des voix que l'intérêt commun qui les unit...."([2]).

وواضح من هذه العبارات أن " الإرادة العامة" – عند "روسو"– (إرادة هيئة الشعب) لكى تكون عامة (بحق) فيجب أن تكون عامة فى موضوعها وكذلك فى جوهرها، ومن ثم فلابد أن تنطلق من الجميع لكى تطبق على الجميع... وإن الذى يضفى على تلك الإرادة صفة العمومية هى المصلحة المشتركة التى توحد أصوات الأفراد أكثر مما هو عدد الأصوات.

وفى نفس الفصل المتقدم قال " روسو " :–

"....IL lui faut une force universelle et compulsive pour mouvoir et disposer chaque partie de la manière la plus convenable au tout. Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absou sur tous ses members, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens; et c'est ce même pouvoir qui, dirigé par une volonté générale, port, comme j'ai dit, le nom de souveraineté"[3].

وتوضح هذه النصوص حدود إرادة هيئة الشعب (الإرادة العامة) حيث يرى "روسو" ضرورة أن يكون لهذه الهيئة قوة كلية ملزمة لكى

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٢.

تحرك وتهيئ كل جزء بالطريقة الأكثر ملاءمة للكــل. فكمــا تعطـــى الطبيعة لكل إنسان سلطة مطلقة على كل أعضائه، يعطى العقد لهذه الهيئة سلطة مطلقة على كل أعضائها، وهذه السلطة التى توجهها الإرادة العامــة تسمى " السيادة ".

وفى الفصل الأول (من الكتاب الثالث) والمعنون بــ:

" Du Gouvernement En Général "(١)

قال "روسو ":-

"Qu'est – ce done que le gouvernement? Un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de L'exécution des lois, et du maintien de la liberté tant civile que politique.

Les members de ce corps s'appellent magistrats ou Rois, c'est – a – dire, Gouverneurs;... Ainsi ceux qui prétendent que L'acte par lequel un peuple se soument à des chefs n'est point un contrat, ont grande raison. Ce n'est absolument qu'une commission, un emploi, dans lequel, simples officiers du souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a faits dépositaires, et qu'il peut limiter, Modifier, et reprendre quand il lui plaît. L'aliénation d'un tel droit étant incompatible avec la nature du corps social, est contraire au but de l'association"(2).

وتوضح هذه النصوص أن "الحكومة" – عند "روسو" – تعنى هيئة

---

(١) وفى هذا الفصل (وهو أطول فصول كتابه) عرض " روسو " للتعريف بالحكومــة وبعلاقتها بصاحب السيادة.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

تتوسط الرعايا وصاحب السيادة، وهى بمثابة أداة الاتصال فيما بينهما، وتقوم على تنفيذ القوانين وحفظ الحرية سواءً المدنية منها أم السياسية. وسمى " روسو" أعضاء هذه الحكومة حكاماً أو ملوكاً.. ورأى "روسو" هنا أن سند خضوع الشعب لحكامه لا يتمثل فى عقد مطلق وإنما يتمثل فى التفويض فقط، فالحكومة فى ممارستها لوظائفها تكون مفوضة من قبل الشعب الذى بيده أن يحدد السلطة المفوضة لها ويستردها منها متى شاء ويحولها إلى من يشاء وفق إرادته. وتبعاً لذلك فإن لم تكن أساس العلاقة بين الشعب (صاحب السيادة) والحكومة قائمة على التفويض فإن هذا الأمر يعد منافياً لطبيعة عقد "روسو" وخارجاً عن غايته. ومن هنا فإن الحكومة ليست إلا وكيلاً (مندوباً) عن الشعب صاحب السيادة التى يعينها ويقيلها متى شاء – أى أنها تابعة له، وليس لها حرية التصرف بطريقة مستقلة حيث تنحصر وظيفتها فى ممارسة مظاهر السلطة تحت سلطة الشعب ورقابته.

وفى الفصل الخامس عشر (من نفس الكتاب المتقدم) والمعنون بـ:

" Des Députés Ou Représentants"(١)

قال "روسو ":-

" Les Députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants; ils ne sont que ses commissaires; ils ne peuvent rein conclure définitivement. Tout loi que le peuple en personne n'a pas ratifiee est nulle; ce n'est point une loi. Le peuple anglais pense être libre, il se trompe fort; il ne L'est que durant l'élection des

(١) وفى هذا الفصل عرض " روسو " لفكرة "النيابة" أو "التمثيل" التى راح يرفضها تماماً كأساس لعلاقة الناخبين بالمنتخبين، ويقدم بديلاً لها وهى فكرة "الوكالة".

membres du parlement: sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en mérite bien qu'il la perde"(1).

وتوضح هذه النصوص تأكيد "روسو" من جديد على أن أساس العلاقة بين الشعب والحكومة هو التفويض لا التمثيل، وتبعاً لذلك رفض "روسو" النظام النيابى الذى يعتبر فيه أعضاء المجلس النيابى ممثلين للأمة صاحبة السيادة (طبقاً لتصور "لوك") فقال: " إن نواب الشعب لا يمكن أن يكونوا ممثليه فهم ليسوا إلا مفوضين (مندوبين) عنه، ومن ثم لا يستطيعون أن يبرموا شيئاً بصفة نهائية. وتبعاً لذلك فكل قانون لم يصدق عليه الشعب يعد باطلاً. وإن الشعب الإنجليزى يعتقد أنه حر، ولكنه غير ذلك، فهو ليس حراً إلا اثناء انتخابه لأعضاء البرلمان وبعدها ينقلب عبداً لهم، ومن ثم فإن استعماله لحريته يكون فى لحظات قصيرة وهو فى هذا يستحق أن يفقدها".

وجملة القول هنا بشأن فكرة "العقد السياسى" عند "روسو":-

أن "روسو" ينطلق فى هذا الصدد من افتراض عقلى قوامه أن الأفراد ينتقلون من حالة الطبيعة التى ولدوا فيها أحراراً ومتمتعين بحقوق طبيعية خالدة، إلى حالة المجتمع بإرادتهم **وبعقد** مضمونه تنازل كل فرد عن كل حقوقه الطبيعية لكينونة جماعية هى الكل وليس لفرد معين، وذلك دون قيد أو شرط، فتتولد لذلك الكل سلطات هائلة وإرادة حلت محل إرادات جميع الأعضاء وهى الإرادة العامة، وهذا الكل أعضاؤه مجتمعون هم الشعب ومتفرقون هم المواطنون، ولينتهى " روسو" إلى مجتمع بسلطة مطلقة وبتسمية هى الكل. ثم يأتى الشعب صاحب السيادة (ككينونة

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٣.

حسية) ليوكل عنه " الحكومة" والتى هى ليست طرفاً فى العقد، بل مجـود وسيط بين الشعب والمواطنين، ولهذا الشعب الحق فى عزل هذا الوسـيط متى شاء. وهكذا فإن "روسو" يهدف من وراء عقده هذا إلى أنه لا سـبيل إلى صيانة حقوق الإنسان الطبيعية إلا عن طريق تقوية الجماعـة ببنـاء مجتمع يتلاشى أمامه كل شئ، حيث خلق عقده كلاً سيداً مطلقاً على أشلاء أحرار أضحوا عبيداً متساويين، فلا حرية ولا أمن ولكـن مسـاواة فـى التضحية والعبودية. ولذلك رغم أن "روسو" كان ينشد من عقده مجتمعـاً حراً (فردى النزعة) إلا أن فلسفته تصلح كأساس للنظم الشمولية(١).

وهكذا يلتقى كل من "هوبز" ، و "لوك" ، و "روسو" على رد نشـأة المجتمع السياسى إلى عقد (اتفاق)، ومن ثم رد نشأة المجتمع إلـى إرادة أفراده (على اعتبار أن للأفراد أسبقية على وجود المجتمع)، وبصدد هـذه النشأة التعاقدية للمجتمع السياسى انطلق كل منهم — كمـا تقـدم — مـن فروض عقلية صرفه (أى من فروض ليس لها سند تاريخى فى صـورة وقائع تاريخية محددة وثابتة) واحدة تمثلت فى:-

أولاً: انتقال الأفراد من حالة الطبيعة (التى لا تعرف السياسة) إلى حالـة المجتمع السياسى.

ثانياً: أن هذا الانتقال قد تم بعقد.

ورغم التقاء "هوبز"، و "لوك"، و "روسو" على هذيـن الفرضيـن العقليين فى هذا الصدد، إلا أنهم — كما تقدم — اختلفوا فيما بينهم بصـدد مضامين هذين الفرضين على مقتضى وجهة نظر كل منهم، ومن ثم فقـد اختلفوا فى مضمون وضمانات عقدهم السياسى، إلى الحد الذى يصح معه

---

(١) راجع فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، من ص١٠٧ إلى ص ١١٥.

القول بأن أهدافهم (غاياتهم من العقد) قد جاءت متناقضة، حيث استخدم "هوبز" فكرة "العقد السياسى" كسند عقلى لتأييد السلطة الملكية المطلقة، بينما استهدف بها "لوك" الاقناع بأن الأصل فى السلطة السياسية أنها مقيدة فأرسى بذلك حجر الأساس فى فلسفة الدولة الغربية الفردية النزعة بملامحها المعاصرة، كما ارتكز إليها " روسو" فى تقديم فلسفة مناهضة لكل من "لوك " و "هوبز".

ثالثا: مقابلة مضمون وضمانات وغايات فكرة "العقد السياسى" بين المفكرين الإسلاميين وفلاسفة الغرب الحديث:-

وتأتى المقابلة هنا بين تصور المفكرين الإسلاميين وفلاسفة الغرب الحديث بصدد فكرة " العقد السياسى " من ثنايا ما يلى:-

أولا: من حيث المضمون:

إن فكرة "العقد السياسى" لدى أصحابها من المفكرين الإسلاميين (وعلى رأسهم "الماوردى") – كما تقدم – قد جاءت كتنظير عقلى لعلاقة الحاكم بالمحكومين على أساس أنها علاقة تعاقدية حية، حيث انطلقوا فى تحليلهم لتلك العلاقة على أساس أنها تنشأ عن عقد فعلى، وتتمثل الواقعة المنشئة له فى عملية البيعة. ذلك بينما وقف تنظير فلاسفة الغرب الحديث (فيما بعد " الماوردى" بقرون طويلة) لعلاقة الحاكمين بالمحكومين، من ثنايا الفكرة نفسها عند مجرد الفروض العقلية البحتة، فالعقد المنشئ للمجتمع السياسى – عندهم – هو عقد افتراضى بحت يأتى ضمن سلسلة من افتراضات عقلية صرفة لا أساس لها فى الواقع، فحالة الطبيعة السابقة على عقدهم هى حالة افتراضية (لأن العلم التجريبى المعاصر أثبت أن الإنسان والمجتمع والسياسة ظواهر متلازمة، فلكون

الإنسان كائناً اجتماعياً وسياسياً فى آن واحد، يندفع حتماً إلى مجتمع ينقسم إلى حاكمين ومحكومين، ومن ثم فطالما وجد الإنسـان وجـد المجتمـع ووجدت السلطة فى ذات الوقت، فتنشأ السلطة لذلك كضرورة تمليها قدرة المجتمعات على الاستمرار) وكذلك فإن الانتقال (لديهم) من حالة الطبيعـة إلى حالة المجتمع السياسى بعقد، هو أيضاً افتراض عقلى صرف(١).

ثانياً: من حيث الضمانات:

فكما تقدم فإن "العقد" المنشئ لسلطة ولى الأمر فى الدولة الإسلامية يسند عند مفكرى الإسلام السياسيين: أصحاب فكرة "العقد السياسى" إلـى واقعة فعلية هى " البيعة". هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فـإن فكـرة العقد – عندهم – تبدو قادرة تماماً على تقديم سـند عقلـى لاسـتمرار مسئولية ولى الأمر فى المجتمع الإسلامى أمام المحكومين علـى طـول ولايته. ذلك أن ولى الأمر – عندهم – هو فرد من أفراد الأمة ولكن فـى مركز تعاقدى، ومن ثم فمن حق هؤلاء عزله كلما رأوا أنه قد خرج علـى التزاماته فى العقد بأن جار(٢). وهذا الحق (حق المقاومة) عنـد هـؤلاء المفكرين إن لم يقم به " أهل الحل والعقد" (كفرض كفاية) يصبح واجبـاً على الأمة بأسرها أفراداً وجماعات (كفرض عين كما تقدم). وهنا يـأتى حق المقاومة – عندهم – كضمانة فعالة لعدم خروج الحاكم على التزاماته فى العقد.

إن الحاكم أو المحكوم فى الإسلام مطالب باحترام العقود، فـالعقود إسلامياً لها حرمة وقدسية مصونة: " **يـا أيـها الذيـن آمنـوا أوفـوا**

---

(١) راجع فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، بحث فى النظام السياسى الإسـلامى، مرجع سابق، ص ١٣٠.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

بالعقود"[1]، " **وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم، ولا تنقضوا الإيمان بعد توكيدها، وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً"**[2]. ولقد قال الرسول (ص): " **آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف ، وإذا أؤتمن خان"**[3]. وهكذا فإن الالتزام بالعقود هو التزام إيمانى من جانب المسلم، فإن خرج الحاكم على هذا الالتزام أصبحت الأمة فى حل من التزاماتها قبله، وكان لها حق الثورة عليه وعزله.

أما فى الغرب فمن ناحية: رفض الغرب فى التطبيق فكرة الوكالة الإلزامية تمكيناً لأعضاء البرلمانات من الاستقلال عن ناخبيهم طول مدة العضوية، فأخذ الغرب بفكرة الوكالة التمثيلية التى على مقتضاها لا يكلف أعضاء المجالس النيابية طول مدة عضويتهم بتقديم كشف حساب لناخبيهم، كما لا يجوز للناخبين إقالتهم قبل نهاية مدة العضوية[4]. وكذلك فإن فكرة "روسو" عن أن "الحكومة" وسيط بين الشعب وأعضائه فلا يتصور منها الاستبداد هى فكرة فلسفية محضة، كما أن فكرة " لوك" عن حق الثورة كضمان لعدم خروج الحاكم على التزاماته فى العقد، ليست حقاً وضعياً لأن مصدرها عقد افتراضى بحت، وإن ممارستها لا يتصور أن تتم إلا فى ظل سلطة عليا تؤمن صاحبها عليه (حق الثورة) فى مواجهة السلطة – أى فى ظل سلطة عليا كقوة فوق طرفى الصراع: السلطة والأفراد.

كما أن " حق المقاومة" فى الغرب لم يضمن إلا فى وثيقة إعلان الحقوق الفرنسية سنة ١٧٨٩، والتى أصبحت جزءاً من دستور ١٧٩١،

---

(١) سورة المائدة، الآية رقم ١.

(٢) سورة النحل، الآية رقم ٩١.

(٣) أخرجه أحمد فى مسنده، والنسائى فى سننه.

(٤) انظر: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ١٣١.

وعلى الرغم من ذلك فلم تعن هذه الوثيقة بتنظيم وسائل حق المقاومة، وبعد أن ترسخ هذا النظام القائم على هذه الثورة التى جاءت بإعلان الحقوق سنة ١٧٨٩، راح هذا النظام يهمل تماماً ذلك الحق، وفيما عدا ذلك لا يوجد دستور واحد من دساتير الغرب الحديثة والمعاصرة من يومها وحتى الآن يعترف للمواطنين بحق المقاومة(١).

ثالثاً: من حيث الغايات:-

إن هذه الفكرة التى شكلت جوهر الفلسفة السياسية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر فى أوربا لم تقتصر على دعاة السلطة المقيدة من فلاسفة السياسة (لوك – روسو) دون أنصار السلطة المطلقة (هوبز)، فلقد استخدمت هذه الفكرة فى خدمة كل من فريقى السلطة المطلقة والسلطة المقيدة(٢). ومن ثم فلم يلتق فلاسفة العقد السياسى فى الغرب الحديث (هوبز – لوك – روسو) على غاية واحدة، بل يصح القول بأن غاياتهم جاءت متناقضة "فهوبز" كان يستهدف من عقده تأييد الملك فى مواجهة البرلمان، و"لوك" كان يستهدف بعقده التمكين للبرلمان فى مواجهة الملك حيث قدم تبريراً فلسفياً لثورة البرلمان على الملك، واسند للبرلمان أخطر الوظائف السياسية وهى وظيفة التشريع ،بينما أسند للملك الوظيفة الأدنى، وهى وظيفة التنفيذ، ومن ثم سعى إلى تسويد البرلمان كنائب عن الأمة وكبديل لسلطات الملوك المطلقة. وإذا كان "لوك" قد استهدف كذلك حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد، فإن "هوبز" استهدف تدعيم السلطة المطلقة ولو على حساب حريات الأفراد، كما أن "روسو" الذى كان يستهدف من وراء عقده صيانة حقوق الإنسان

---

(١) انظر: نفس المرجع السابق، ص ١١٣.

(٢) انظر: د. محمد طه بدوى، سند الثورة بين فكرة العقد السياسى و"فلسفة الحتمية" مجلة كلية التجارة، جامعة الإسكندرية، العدد الثانى، يوليه ١٩٦٣، ص ٧.

الطبيعية (ومن ثم كان يستهدف مجتمعاً فردى النزعة) انتهى إلى تقديم فلسفة تصلح كأساس للنظم الشمولية (كما تقدم). هذا وفكرة "الحقوق الطبيعية" تلك التى ارتكز إليها فلاسفة الغرب الحديث فى تقديم تفسير فلسفى لنشأة المجتمع السياسى والسلطة السياسية هى فكرة تنقصها الموضوعية والجزاء الوضعى فلو تساءلنا: ما هى الحقوق الطبيعية لوجدنا كل فيلسوف يتصورها كيف يشاء، من ثم فلا مضمون محدداً، وعملاً تنتهى إلى ضمانات لا موضوعية.

وبصفة عامة فإن مذهب الحقوق الطبيعية فى الغرب كان ينادى بالفصل القاطع بين القانون والأخلاق لأن فى ذلك تدعيماً للحرية الفردية، على اعتبار أن الأخلاق قيد على الحريات. كما استهدف هذه المذهب كذلك عزل الدين عن المجتمع وسياساته لحساب بناء المجتمع البرجوازى.

أما غاية العقد عند المفكرين الإسلاميين(أصحاب فكرة " العقد السياسى") فقد تمثلت فى إقامة الدين وتدبير مصالح المحكومين، على اعتبار أن الدين هو الغاية من وراء هذا العقد، وأن هذه الغاية هى شرط ابتداء وشرط بقاء بالنسبة للسلطة السياسية التى أنشأها هذا العقد. وقد يثير الشق الثانى (تدبير مصالح المحكومين) وجود تشابه مع غاية عقد "لوك" (حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد) لكن هذا التشابه ظاهرى لأن الغايات متباينة. ففى الوقت الذى يكون فيه الدين دعامة العقد عند مفكرى الإسلام، يكون مستبعداً فى عقد فلاسفة الغرب الحديث[1].

ومن جملة ما تقدم ننتهى هنا إلى القول بأن الفكر السياسى الإسلامى قد سبق الفلسفة السياسية الأوربية تاريخياً بصدد تقديم فكرة

---

(١) انظر: د. صلاح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله، رسالة دكتوراه منشورة (كلية الحقوق – جامعة الإسكندرية)، مؤسسة الثقافة الجامعية، ص ٧٣.

"العقد السياسى". هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن أصحاب فكرة "العقد السياسى" فى الفكر السياسى الإسلامى قد قدموا مضمونا موضوعيا لهذه الفكرة حيث ارتكزوا فى تصويرهم لها إلى تجارب واقعية تمثلت فى عملية البيعة كواقعة منشئة للعقد، وانتهوا إلى ترتيب آثار معينة هى مسئولية الحاكم أمام الأمة (أو من يمثلها)، وضرورة التزامه بقيم وأحكام الإسلام، هذا إلى جانب تقديم ضمانات أكثر فاعلية ونفاذا فى حالة خروج الحاكم على التزاماته فى العقد، وذلك فى مواجهة مضمون هذه الفكرة لدى فلاسفة الغرب الحديث، الذى لم يخرج عن كونه تصورا افتراضيا بحتا، وبضمانات وردت فى مقدمتها بعض الحقوق التى افترضوا أنها طبيعية فضلا عن كونها مترتبة على عقد افتراضى.

وإذ انتهينا من مجموعة فقهاء العقد السياسى الإسلاميين ننتقل هنا إلى:

<u>ثانيا : مجموعة المفكرين اللذين يمثلون أصالة الفكر السياسى الإسلامى، واللذين لم تكن فكرة " العقد السياسى" محورا لفكرهم، وفى مقدمتهم:</u>

١-شهاب الدين أحمد بن أبى الربيع.

٢-ابن تيمية.

أولا: شهاب الدين أحمد بن أبى الربيع (٢٧٢هـ):-

ففى مؤلفه "سلوك المالك فى تدبير الممالك" (الذى ألفه للخليفة العباسى الثامن "المعتصم" ، ابن الخليفة "هارون الرشيد"، والذى خلف أخاه "المأمون" فى الحكم)، قدم مجموعة نصائح للخليفة، وجاءت هذه النصائح فى صورة قواعد للسلوك والممارسة المثالية للحاكم (المالك) ليسترشد بها فى تدبيره لملكه، ورغم أن الكاتب لا يرتفع إلى مستوى

الشوامخ وقادة الفكر السياسى الإسلامى (الأصيل)، إذ هو كاتب يغلب عليه طابع الحكمة السياسية، إلا أنه يعكس فكراً سياسياً على قسط معين من الأصالة والتميز، إلى جانب سبقه لقادة الفكر السياسى الإسلامى تاريخياً (القرن الثالث الهجرى)(١).

نشأة " السلطة ":

وبصدد نشأة "السلطة" أشار "شهاب الدين بن أبى الربيع" إلى الفكرة اليونانية القديمة القائلة: "بأن الإنسان مدنى بطبعه"، ولكنه وضعها فى إطار إسلامى فقال: "ولما كان الإنسان الواحد لا يمكنه أن يعمل الصنائع كلها، افتقر بعض الناس إلى بعض، ولحاجة بعضهم إلى بعض اجتمع الكثير منهم فى موضع واحد.. فاتخذوا المدن.." ،وعلل ذلك بقوله: "لأن الله عز وجل خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأنس.." ، ثم راح يؤكد على ضرورة قيام السلطة على شرع الله فقال: "ولما اجتمع الناس فى المدن وتعاملوا. وكانت مذاهبهم فى التناصف والتظالم مختلفة وضع الله لهم سنناً، وفرائض يرجعون إليها ويقفون عندها". وبصدد ما يقتضيه ذلك من وجوب تنصيب الحاكم قال: "ونصب لهم حكاماً يحفظون السنن ويأخذونهم باستعمالها لتنتظم أمورهم، ويجتمع شملهم، ويزول عنهم التظالم والتعدى الذى يبدد شملهم ويفسد أحوالهم"(٢).

وبصدد وجوب تنصيب الحاكم، فقد أرجع "شهاب الدين بن أبى الربيع" هذا الوجوب إلى أن الإنسان عرضه للوقوع فى الشر – حيث

---

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الصدد ارجع إلى: شهاب الدين بن أبى الربيع، سلوك المالك فى تدبير الممالك، تحقيق الدكتور حامد ربيع، دار الشعب ١٩٨٠، وكذلك: د. على عبد المعطى محمد، د. محمد جلال شرف ،الفكر السياسى فى الإسلام، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٨، ص١٩٣.

(٢) انظر :شهاب الدين بن أبى الربيع،المرجع السابق،ج٢ ،ص٤٠٣، ص٤٠٤.

قال: "إن الشر يدخل على الإنسان من وجوه ثلاثة هى: أولاً: شر يقع من داخل نفس الإنسان، ثانياً: شر يقع من أهل المدينة (المجتمع) ، ثالثاً: شر يقع من أهل مدينة أخرى". ثم راح يضع وسائل معالجة هذه الشرور، فيرى أن النوع الأول من الشرور يمكن دفعه بسلوك الإنسان الطريق المحمود وضبط النفس واستعمال العقل فى كل الأمور. وأن النوع الثانى يمكن دفعه باستعمال الشرائع والسنن الموضوعة للناس وإصلاح الكافة. وأن النوع الثالث والأخير من الشرور يمكن دفعه بإقامة الأسوار والخنادق ووضع الحراس ثم الحرب إذا اعتدى الآخرون. ولقد أكد "شهاب الدين بن أبى الربيع" على أن كل ما سبق يأتى على هدى من أحكام الشريعة الإسلامية[١].

ولتحقيق ما تقدم أكد "شهاب الدين بن أبى الربيع" من جديد على وجوب تنصيب الحاكم كعقل مدبر يقود الدولة ويتولى أمرها ورعايتها، فيقول بعد سرده لمصادر الشر فى المجتمع: ".. فقد تبين بما ذكرنا أن الناس مضطرون إلى تدبير وسياسة وأمر ونهى". كما وضع شروطاً للحاكم الذى يقوم على هذا التدبير حيث قال: " وإن المتولين لذلك ينبغى أن يكونوا أفضالهم فإن من نهى عن شئ أو أمر بشئ فالواجب أن يظهر ذلك فى نفسه أولاً ثم فى غيره"، وأن الحاكم لذلك (عنده) هو أحكم الناس وأعدلهم"[٢] هذا ولقد راح "شهاب الدين بن أبى الربيع" يرفع من قدر الحاكم وتوقيره مستشهداً بقوله تعالى: " **وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات**"[٣]. وأقر " مبدأ الطاعة" للحاكم:

---

(١) نفس المرجع السابق، ص٤٠٥.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) سورة الأنعام، الآية ١٦٥.

"**يأأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**"(١).
وعن سلوك الحاكم مع المحكومين فى هذا الشأن قال: "إن الحاكم عليه أن يجتهد فى استمالة قلوبهم، وجعل طاعتهم له رغبة لا رهبة، وأن طاعته هذه مقيدة بطاعته لله وللرسول (ص)" (٢).

وهنا يربط "ابن أبى الربيع) العلاقة بين الحاكم والمحكوم بإطار قيمة "العدل" كمحور للقيم الإسلامية الأخرى (كالمساواة والحرية... الخ) والتى تحددت معالمها فى الكتاب والسنة. "فالعدالة" (عنده) هى جوهر العلاقة بين الحاكم والمحكوم، أو بعبارة أخرى هى محور الطاعة للحاكم من جانب المحكومين، ومن ثم فهى أساس شرعية السلطة لديه. وتبعاً لذلك راح "ابن أبى الربيع" يربط بين عدالة الحاكم وبين شرعيته. ذلك أن "العدالة" لديه تعد قيمة تحكم السلوك البشرى للحاكم والمحكوم على السواء، وهى كنظام تمثل أحد اركان الحكم ويجب أن تتوفر فى شخص الحاكم.

وانطلاقاً مما تقدم حدد "ابن أبى الربيع" حقوق وواجبات كل من الحاكم والمحكوم، فللحاكم حق إصدار الأمر وعلى المحكومين واجب الطاعة حيث قال: "... فالرئيس يأمر وينهى والمرؤوس يسمع ويطيع. وإنما التأم ذلك كله.. فى مصالح الخلق.. وفى تشييد وحسن سياسة مملكته وتدبيره رعيته ومراعاة أسبابها فهو بذلك منصف لها من نفسه"(٣). ولقد أكد "ابن أبى الربيع" على ضرورة موافقة هذه الأوامر للكتاب والسنة حيث يدعو الحاكم إلى أن "يتولى تدبير وتسويس مملكته بالدين والقيم

---

(١) سورة النساء، الآية ٥٩.
(٢) شهاب الدين بن أبى الربيع، المرجع السابق،ص ٤٠٢.
(٣) المرجع السابق، ص ٣١٥.

والسنة العادلة"[١]. من هنا فالطاعة للحاكم من جانب المحكومين مرهونة – عنده – بالتزام الحاكم فى سلوكه وقراراته بالكتاب والسنة، وفى نفس الوقت هناك واجبات على المحكومين فى مواجهة الحاكم فى مقدمتها: نصح الحاكم، وأن يجتهدوا فى تحسين العدل عنده وتقبيح الجور وشجبه، وعن هذه الواجبات قال: "ابن أبى الربيع" : "إن هذا الأمر لا يجب إلا على الخواص من الناس وعلمائهم"[٢].

هذا ولم يتعرض "ابن أبى الربيع" لمسألة الخروج على الحاكم الجائر وجزائه، بل اعتبر الخروج على الحاكم خطرا يؤدى إلى الفتن، وراح يعالج خطورة وقوعه من ناحية، والاستعداد لمواجهته من ناحية أخرى (خاصة بعد الفتن التى حدثت فى عهد المأمون وعاصرها "ابن أبى الربيع") وذكر مسببات تلك الفتنة ومنها: الظلم – الغفلة عن بعض الواجبات – الضغائن.. الخ. ومما لاشك فيه أن تناول "ابن أبى الربيع" لمسألة الخروج على الحاكم الجائر على ذلك النحو نابع من أن محور إطار فكره كان ينصب حول تماسك "الإمبراطورية العالمية الإسلامية" (التى عاصرها)، وحول استمرار التقدم العمرانى والاستقرار السياسى التى بلغتهما. ومن هنا جاء تأكيده على أهميته سلطان الحكم وقوته وضرورة العناية بإدارة شئون الملك[٣].

وجملة القول بشأن "ابن أبى الربيع" وفكره السياسى فهو كاتب حكمة سياسية راح يقدم نصائح "للمعتصم" فى إدارته لمملكته، وهذه النصائح فى جملتها تتجه إلى بيان الطرف الذى يسمح للحاكم أن يؤسس

(١) نفس المرجع السابق، ص٣١٢.

(٢) المرجع السابق،ص ٤٠٢.

(٣) نفس المرجع السابق، ص٢٧١.

سلطته ويدبر ملكه[1]. وبصدد سند الشرعية لديه، فإن هذا السند يتمثل فى قيمة إسلامية سياسية عليا هى "العدل" – محور القيم السياسية الإسلامية العليا الأخرى، وجوهر العلاقة بين الحاكم والمحكوم. فإن كان الحاكم عادلا وجبت طاعته لأنه حاكم شرعى. أما إذا انحرف الحاكم عن "العدالة" فهو حاكم غير شرعى ووجب تكليف فئة من خواص الناس وعلمائهم بنصحه، وأن يجتهدوا فى تحسين العدل عنده وتقبيح جوره وشجبه فى إطار هذا النصح، لكنه رغم ذلك لم يجز الخروج على الحاكم الجائر (غير العادل)، حفظا للتقدم العمرانى، وللاستقرار السياسى.

ثانيا: " ابن تيمية " (**٧٢٨ هـ**):

هو "أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن محمد بن تيمية"، استند فى تصويره"لأفكاره السياسية" إلى الكتاب والسنة، وذلك فى مؤلفاته: "الحسبة فى الإسلام" ، و "السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية"، و"منهاج السنة" . ففى مؤلفه "الحسبة فى الإسلام" أكد "ابن تيمية" على ميل الإنسان إلى الاجتماع بطبعه حيث قال: "وكل بنى آدم لا تتم مصلحتهم لا فى الدنيا ولا فى الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر. ولهذا يقال الإنسان مدنى بطبعه"[2] ، ثم استطرد قائلا: " فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد والناهى عن تلك المفاسد، فجميع بنى آدم لابد لهم من طائفة آمر وناه"[3]، وعلل ذلك بقوله: ".. ولهذا أمر النبى (ص) أمته بتوليه ولاة أمور عليهم (الولاية) وأمر ولاة الأمور أن

---

(١) المرجع السابق، ص٢٨٢.

(٢) انظر: ابن تيمية ، الحسبة فى الإسلام، دار عمر بن الخطاب، ص٤.

(٣) المرجع السابق، ص٤.

يردوا الأمانات إلى أهلها، أو إذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، وأمر الأمة بطاعة ولاة الأمور فى طاعة الله تعالى.."[1]، ولقد بين "ابن تيمية" أهمية تولية ولاة الأمور مستشهدا بأحاديث الرسول (ص) فى ضرورة الولاية (الإمامة): "إذا خرج ثلاثة فى سفر فليؤمروا أحدهم" ، "لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا أحدهم"، وعقب "ابن تيمية" على ذلك بأنه إذا كانت "الإمارة" قد أوجبت فى أقل الجماعات فالأولى والضرورى وجوبها على مستوى المجتمع الكلى، ومشيرا إلى أن هذه الولاية يتخذها الإمام "دينا يتقرب به إلى الله"، وأن يقوم عليها على أتم وجه كأحسن الأعمال الصالحة مستشهدا بقول الرسول (ص) :" إن أحب الخلق إلى الله إمام عادل، وأبغض الخلق إلى الله إمام جائر"[2].

هذا ولقد أكد "ابن تيمية" فى كتابه: "السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية"[3] على أهمية الولاية بقوله : "يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين. بل لا قيام للدين إلا بها"[4]، ومن ثم تأتى الولاية – عنده – كأمر حتمى يتطلبه اجتماع الأفراد لتحقيق مصالحهم. وبصدد تحديد علاقة الحاكم بالمحكومين (الراعى بالرعية)

---

(١) نفس المرجع السابق، ص٥.

(٢) راجع فيما تقدم، المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) وقد أراد "ابن تيمية" بكتابه هذا محاولة إصلاح حال مجتمعه، والقضاء على الفساد والانحلال على أثر ما أصاب الأمة الإسلامية فى حروبها مع الصليبيين والتتار، ومن هنا جاءت تسميته لكتابه هذا "السياسة الشرعية" – أى تلك السياسة التى ترتكز على الدين فتصبح شرعية، ومن ثم وضع قواعد عمل لإصلاح الراعى والرعية فى إطار تلك السياسة الشرعية. انظر د. حورية مجاهد، الفكر السياسى من "أفلاطون" إلى "محمد عبده"، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦، ص٢٥٦، ص٢٥٧.

(٤) انظر ابن تيمية،السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية، نسخة التيمورية، ص١٨٤.

ارتكز "ابن تيمية" على آيتين قرآنيتين: آية خاصة بالرعية، وأخرى خاصة بالراعى كجماع للسياسة العادلة والولاية الصالحة للراعى. أما عن الآية الأولى فهى : " **يا ايها الذين آمنوا، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم، فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول**"(١) ، فعنده – أن طاعة ولى الأمر لازمة انطلاقا من هذه الآية، كما ألزم الرعية إلى جانب ذلك النصيحة لولى الأمر مستشهدا بحديث الرسول(ص): " **إن الله يرضى لكم ثلاثة: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم**"(٢). هذا والرعية عليها أن تطيع ولى الأمر إلا أن يأمر ولى الأمر بمعصية الله تعالى، فإذا أمر بمعصية الله فلا طاعة له، لأنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، وإن لم يفعل ولاة الأمر ذلك الأمر بالمعصية أطيعوا فيما يأمرون به من طاعة الله، لأن ذلك من طاعة الله ورسوله، وأديت حقوقهم إليهم كما أمر الله ورسوله: "**وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**"(٣) وإن حدث نزاع بين الحاكم والمحكومين فى أمر ما فحكمه إلى الله والرسول: "**فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول**".

أما بصدد الآية الثانية: الخاصة بالحكام فهى: " **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**"(٤)، وهنا يقول "ابن تيمية": إن أداء الأمانة إلى أهلها، والحكم بالعدل هما جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة، وتبعا لذلك حدد "ابن تيمية"

---

(١) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٢) أخرجه أحمد فى مسنده، ومسلم فى صحيحه.

(٣) سورة المائدة، الآية ٢.

(٤) سورة النساء، الآية ٥٨.

أركان "الإمامة" (الولاية) بركنين هما: " القـــوة " و" الأمانـــة" فـــيرى أن أساس الولاية "القوة" كما يرى أنها تختلف باختلاف الأحوال والأعمـــال، "فالقوة" فى إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب والخـــبرة بـالحرب..، و"القوة" فى الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذى يدل عليه الكتاب والسنة، وكذلك القدرة على تنفيذ الأحكام: " **إن خير من استأجرت القـوى الأمين**"(١)، ولهذا قال "ابن تيمية": "إن الله ليزع بالســـلطان مـــالا يـــزع بالقرآن"(٢) – أى بقوة السلطان يتم تنفيذ أحكام الشرع. أما "الأمانة" فتتمثل فى خشية الحكام لله، وألا يشترى بآيات الله ثمناً قليلاً، وترك خشية الناس، فتلك الأبعاد الثلاثة "للأمانة" يجب أن يتحلى بها الحاكم. وهنا ينتهى "ابـــن تيمية" إلى القول بأن: "اجتماع القوة والأمانة يمثلان ركنى الولايـــــة"(٣).

وبصدد حدود سلطة " الإمام" أكد "ابن تيمية" على أن "الإمام" منفـــذ وليس مشرعاً – أى منفذ لما تضمنه التشريع الإلــــهى: القـــرآن وســـنة الرسول (ص) من أحكام ومبادئ، ومن ثم فطاعة الإمام مقيدة بالتزامـــــه الكتاب والسنة، وكذلك فإن مهمة "الإمام" (الحاكم) الأساسية كما حددهـــا "ابن تيمية" هى إقامة العدل وتنفيذ أحكام الشريعة، وتبعاً لذلـــك فسياســـة الحاكم لابد أن تستند إلى أحكام الشريعة وإلا فهى سياسة غير شــــرعية. كما أعلن " ابن تيمية" هنا أن الهدف من كافة الولايات (ومن ثم غايتـــها) هو أن يكون الحكم كله لله وأن تكون كلمة الله هـــى العليـــا، وأن تســـود العبودية لله فى الأرض(٤).

---

(١) سورة القصص، الآية ٢٦.

(٢) وردت هذه العبارة فى مؤلفه: الحسبة فى الإسلام، مرجع سابق،ص٢٧.

(٣) انظر فى هذا الصدد،المرجع السابق،ص٢٦، وانظر كذلك: د. حورية مجـــاهد، مرجع سابق، ص٢٥٦.

(٤) انظر: نفس المرجع السابق، ص٢٥٩، ص٢٦٠.

وبصدد مسألة "الخروج على الحاكم" فإن "ابن تيمية" يجعلها فى أضيق نطاق بحيث تنحصر تلك المسألة فى دائرة الكفر البواح، فيرى أنه لا خروج على الحاكم مادامت الأمور الدينية والدنيوية مستقرة. ويذهب إلى أن نتائج الخروج على الحكام أشد مفسدة حتى ولو كان الخارج عليهم مؤمناً. و "ابن تيمية" بهذا ينظر إلى مصلحة "الأمة" البعيدة وحفظ البلاد والدين. ولقد جاء رأيه هذا متأثراً بظروف عصره التى اقتضت عدم الخروج على الحاكم الذى يقف فى وجه التتار والصليبيين حماية لمصلحة الأمة الإسلامية، حتى ولو اختلت كثير من الشروط التى يجب أن تتوافر للحاكم[١].

هذا ويتمثل محور فكر "ابن تيمية" السياسى فى واجب " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر"، فذلك الواجب هو محور كتابه: "الحسبة فى الإسلام" حيث يقول عنه: "وإذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهى، فالأمر الذى بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف، والنهى الذى بعثه به هو النهى عن المنكر"[٢]، وهو نعت النبى (ص) : "**يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث**"[٣]، كما أنه نعت المؤمنين : "**والمؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**"[٤] ، وهو واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض على الكفاية، ويصبح فرض عين على القادر إذا لم يقم به غيره. وانطلاقاً من ذلك كله أعلن "ابن تيمية" أن : "جميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها "الأمر بالمعروف والنهى عن

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٣٦٠.
(٢) انظر :ابن تيمية، المرجع السابق،ص ٦.
(٣) سورة الأعراف، الآية ٥٧.
(٤) سورة التوبة، الآية ٧١.

المنكر" سواء فى ولاية الحرب أو الحكم أو المال... الخ[1] كما أعلن "ابن تيمية" عن غاية "الولاية " بقوله: "إن جميع الولايات فى الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هى العليا، فإن الله سبحانه وتعالى إنما خلق الخلق لذلك، وبه أنزل الكتب، وبه أرسل الرسل، وعليه جاهد الرسل والمؤمنون"[2]، وأضاف "ابن تيمية" أن واجب "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" هو الذى يحقق هذه الغاية.

وذهب "ابن تيمية" إلى أن واجب "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" هو واجب تكلف به الأمة، وأن إجماع الأمة حجة، لأن الله تعالى أخبر أنهم يأمرون بكل معروف وينهون عن كل منكر: "**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**"[3]، وهو واجب لا يجب على كل فرد بعينه، بل هو على الكفاية كما دل عليه القرآن: "**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**"[4]. فإذا لم يقم به من يقوم لواجبه أثم كل قادر بحسب قدرته، إذ هو واجب على كل مسلم بحسب قدرته: "**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان**"[5]. ومن ثم فواجب "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" يكون تارة بالقلب وتارة باللسان وتارة باليد، فأما القلب فيجب بكل حال إذ لا ضرر فى فعله، ومن لم يفعله ليس بمؤمن، كما قال رسول الله (ص) "**وذلك أضعف الإيمان**" ، وقال " **ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل**"

---

(١) ابن تيمية، المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) نفس المرجع السابق،ص ٣.

(٣) سورة آل عمران ، الآية ١١٠.

(٤) سورة آل عمران ، الآية ١٠٤.

(٥) أخرجه مسلم فى صحيحه.

ولقد قيل لابن مسعود من ميت الأحياء؟ فقال : " الذى لا يعرف معروفاً ولا ينكر منكراً "[١].

من هنا صنف "ابن تيمية" الناس بصدد "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" إلى فريقين: **الفريق الأول:** فريق يترك ما يجب من الأمر والنهى تأويلاً لآية: " **يا ايها الذين آمنوا عليكم أنفسكم، لا يضركم من ضل إذا اهتديتم**"[٢]، ولكن الاهتداء إنما يتم بأداء الواجب، كما قال "أبو بكر الصديق" رضى الله عنه فى خطبة بصدد هذه الآية: " إنكم تضعونها فى غير موضعها، وإنى سمعت النبى(ص) يقول: "**إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه...**"[٣]. **أما الفريق الثانى:** فهو فريق من يريد أن يأمر وينهى إما بلسانه وإما بيده مطلقاً من غير فقه وحلم وصبر ونظر فيما يصلح من ذلك، وما لايصلح من ذلك، وما يقدر عليه ومالا يقدر، فيأتى بالأمر والنهى معتقداً أنه مطيع فى ذلك لله ورسوله وهو معتد فى حدوده.. حال "الخوارج" و "المعتزلة" و "الرافضة" وغيرهم ممن غلط فيما أتاه من الأمر والنهى والجهاد على ذلك، وكان فساده أعظم من صلاحه، ولهذا أمر النبى (ص) بالصبر على جور الأئمة ونهى عن قتالهم ما أقاموا الصلاة:"أدوا إليهم حقوقهم، وسلوا الله حقوقكم"، ولهذا كان من أصول "أهل السنة والجماعة" — عنده — لزوم الجماعة وترك قتال الأئمة، وترك القتال فى الفتنة[٤].

وإذ صنف "ابن تيمية" الناس إلى فريقين بصدد واجب "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر"، ومع رفضه لكل من الفريقين السابقين، راح يضع تصوره لما يجب أن يكون عليه واجب "الأمر بالمعروف

(١) انظر: ابن تيمية ،المرجع السابق،ص ٣٦.

(٢) سورة المائدة، الآية ١٠٥.

(٣) أخرجه أحمد فى مسنده، والترمذى فى صحيحه، وأبو داود فى سننه

(٤) راجع فيما تقدم: ابن تيمية، المرجع السابق،ص ٣٧.

والنهى عن المنكر" من قبل الأمة فقال : "فإن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من قبل الأمة وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر فى المعارض له، فإن كان الذى يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأموراً به. بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته"[1]. كما ضمن "ابن تيمية" واجب " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" ثلاثة شروط يستلزمها: العلم، والرفق، والصبر. فقال :العلم قبل الأمر والنهى والرفق معه، والصبر بعده. وإن كان كل من الثلاثة مستصحباً فى هذه الأحوال، كما قال القاضى "أبو يعلى" فى "المعتمد": "لا يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر إلا من كان فقيهاً فيما يأمر به، فقيهاً فيما ينهى عنه، رفيقاً فيما يأمر به رفيقاً فيما ينهى عنه، حليماً فيما يأمر به حليماً فيما ينهى عنه". ثم يعقب "ابن تيمية" على ذلك بقوله: "ولا يعنى ذلك مما يوجب صعوبة على كثير من النفوس، فيظن أنه بذلك سقط عنه فيدعه. فإن ترك الأمر الواجب معصية". من هنا فالمقصر والمعتدى فى الأمر والنهى – عنده – فى الذنب سواء. ولقد دلل "ابن تيمية" على هذه الأمور الثلاثة التى يستلزمها واجب "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" من القرآن والسنة: "**وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور**"[2]، "ما كان الرفق فى شئ إلا زانه، ولا كان العنف فى شئ إلا شانه"[3]، "إن الله رفيق يحب الرفق فى الأمر كله"[4]، وهنا يقول "ابن تيمية": "ومع

---

(١) نفس المرجع السابق، ص٣٨.

(٢) سورة لقمان، الآية ١٧.

(٣) أخرجه مسلم فى صحيحه، وأبو داود فى سننه، وأحمد فى مسنده.

(٤) أخرجه البخارى ومسلم والترمذى فى صحيحهم، وأبو داود وابن ماجة فى سننهما، والدارمى وأحمد فى مسنديهما.

الرفق حلم وصبر"[1].

وجملة القول فيما تقدم بصدد موقف "ابن تيمية" من مسألة الخروج على الحكام: أنه كان متحفظاً بصدد الخروج عليهم ومقيداً له بشروط واجب "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر"، ولقد علل ذلك بقوله: "لأن الفساد فى القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة فلا يدفع أعظم الفسادين بالتزام الأدنى"[2]، ومن ثم قيد "ابن تيمية" الخروج على الحكام بقيد شديد وجعله فى أضيق نطاق (كما تقدم) بحيث ينحصر فى دائرة "الكفر البواح". هذا ولئن كان "ابن تيمية" قد قيد الخروج على الحكام على ذلك النحو، إلا أنه لم يمنعه بتاتاً حيث ربط ذلك الخروج بمصلحة "الجماعة" (الأمة)، وأكد على أن "الجماعة" تقدر الأصلح وتتبعه، فإن رأت الجماعة الأصلح فى الخروج على الحاكم تأثم إن لم تقم بخلعه (بعزله). ذلك أن إجماع الأمة (الجماعة) حجة كما قال "ابن تيمية".

---

(١) راجع فيما تقدم: ابن تيمية، المرجع السابق، ص٤٢.

(٢) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية، طبعة القاهرة، ١٩٣٠، ص٣٧.

الفصل الثانى

مجموعة المفكرين السياسيين الإسلاميين

أصحاب " المنهج الاستقرائى "

وهذه المجموعة ــ كما أسلفنا ــ يمثلها وحده " ابن ظفر " العربى الصقلى، مؤسس المنهج الاستقرائى وفن السياسة فى مجال الفكر السياسى الإسلامى، بل وعلى مستوى الفكر الإنسانى كله، ولذلك رأينا أن نقدم إجراء مقابلة بينه وبين "مكيافللى" الإيطالى الذى يدعى الغرب بأنه مؤسس المنهج الاستقرائى وفن السياسة.

ففى هذا الفصل يقدم الكاتب محاولة للكشف عن سبق "ابن ظفر" (١١٧٠م) العربى الصقلى " لمكيافللى" الإيطالى (١٥٢٧م) فى تقديمه للفكر الإنسانى وللمعرفة السياسية " فن السياسة : Art Politique ". " فابن ظفر" العربى يعد وبحق – كما سيأتى تفصيل ذلك فى حينه – مؤسس "فن السياسة" بمدلوله المعاصر، وذلك على عكس ما يدعيه الغرب المعاصر من أن " مكيافللى" هو مؤسس " فن السياسة" فى كتابه " الأمير". وتجدر الإشارة هنا إلى أن " جيتانو موسكا: Gaetano Mosca "(١) قد ذكر فى مؤلفه : " Storia delle dottrine politiche "(٢): أنه قد عثر على مخطوطة عربية بعنوان "سلون المطاع"(٣) لصابحها " ابن ظفر" العربى الصقلى، وهى سابقة بحوالى أربعة قرون على كتاب "الأمير " لمكيافللى"، وأن صاحب هذه المخطوطة قد تصدى وبجدارة " لفن السياسة"، حيث قدم قواعد للأمير يجب أن يتبعها فى الحفاظ على إمارته، وأن الأمير الناجح – عنده – هو الذى يملك من أدوات الحيلة ما تجعله الأكثر قوة بين نظرائه، ويعرف كيف يتعامل مع أفراد إمارته، وذكر " موسكا" أن "ابن ظفر" سابق على " مكيافللى" فى هذا الشأن، إلى جانب سبقه له فى

---

(١) وهو من مواليد "بالرمو" بصقلية سنة ١٨٥٨م. انظر فى هذا الشأن تصدير كتابه:–

- The ruling class, translated by Hannah D.Kalhn, New York, 1965.

(٢) والنسخة التى بين يدى الباحث هى النسخة الفرنسية، انظر:–

- G.Mosca, Histoire des doctrines politiques depuis l'antiquité jusqu, à nos jours. Préface et traduction de Gaston Buthoul, Paris, Payot, 1936, P. 26 et p27.

(٣) ولقد أشار "موسكا" فى مؤلفه المتقدم إلى الترجمة الإيطالية لهذه المخطوطة بواسطة ميخائيل عمارى (وهو من مواليد بالرمو بصقلية كذلك، سنة ١٧٠٦) انظر:

- Solwan el mota, di Ibn Zafer, versione Italiano di Michele Amari, Firenze, 1851.

الإشارة إلى مفهوم القوة فى الدراسات السياسية. بل إن " ابـــن ظفـــر" – وعلى حد تعبير " موسكا" – قد فاق " مكيافللى" فى تصوير الحيل التـــى يجب أن يسلكها الأمير ضارباً مثالاً عما قاله " ابن ظفر" عن الكذب، وهو يحذر الأمير منه قائلاً (كما سيأتى فى حينه): "الكذب كالسموم التى تقتـل إذا استعملت مفردة، وقد تدخل فى تراكيب الأدوية فينتفع بها، فلا ينبغـــى (للأمير) أن يطلق الكذب إلا لمن يستعمله فى المصالح كالكذب فى كيـــد الأعداء وفى تأليف البعداء...".

وسيتم عرض هذا الموضوع على النحو التالى:

أولاً: مقدمة : يعرف فيها الباحث بعبارة " فن السياســـة" فـــى مدلولـــها المعاصر.

ثانياً: فن السياسة عند "ابن ظفر" : وفى هذا الصدد يعـــرف البـــاحث بداية بالظروف الشخصية والتاريخية التى أحاطت "بابن ظفر" وقـــت تأليفه كتاب " سلوان المطاع"، ولكى ينتقل الباحث بعد ذلك إلى تحليل نصوص هذا الكتاب، لمعرفة كيف قـــدم " ابـــن ظفـــر" مجموعـــة ملاحظات للواقع وأعقبها بمجموعة قواعد عمل بدت له قادرة علـــى تحقيق أكبر قدر من الأهداف، أو بعبارة أخرى: ماذا قدم " ابن ظفر" لفن السياسة؟ كما يشير الباحث عقب ذلك إلى موقع "ابن ظفر" مـــن المفكرين الإسلاميين السياسيين، فارتباطه الشديد بالواقع عند تصويره لقواعد أصول الحكم (فن السياسة) واتخاذه التاريخ كـــأداة لملاحظـــة الواقع، جعله إماماً للواقعية السياسية، ومؤسساً للمنهج الاســتقرائى ـــ كما سيأتى تفصيل ذلك فى حينه.

ثالثاً: فن السياسة عند "مكيافللى" : وفى هذا الشأن يعـــرف البـــاحث كذلك بالظروف الشخصية والتاريخية التى أحاطت "بمكيافللى" وقـــت

تأليفه كتاب "الأمير" (بصفة خاصة مع الإشارة إلى مطارحاته)، ثم ينتقل إلى تحليل نصوص هذا الكتاب للوقوف على ما قدمه "مكيافللى" بالتحديد " لفن السياسة" وكل ذلك على سبيل الاستشهاد لا التفصيل.

رابعاً: إجراء مقابلة بين كل من "ابن ظفر" ، و " مكيافللى" فيما قدماه بصدد فن السياسة، من ثنايا تناول نقاط التشابه والتباين فيما بينهما.

التحليل

أولاً: مقدمة فى التعريف بعبارة " فن السياسة ":

تشير عبارة " فن السياسة : Art Politique " إلى اختيار الوسائل (أو ابداعها) الأكثر استجابة لتحقيق الأهداف المحددة مقدماً. فالمعنيون بفن السياسة لا يعنون بتفسير الواقع السياسى أو تحليله بقدر اهتمامهم بتصوير قواعد العمل الواجب الالتزام بها انطلاقاً من ذلك الواقع، وهم لذلك واقعيون. ومن ثم فإن جوهر اهتمام المعنيين بفن السياسة يتحدد فى السعى لتقديم أصول لفن الحكم تكفل له أقصى درجات الفاعلية، وهم لا يرون فى العلاقات السياسية (فى الداخل والخارج) أكثر من علاقات بين طرفى قوى فعلية هما: الحاكمون والمحكومون فى الداخل، وعلاقات بين عدة قوى فى الخارج، حيث يربطون عالم السياسة كله بحقيقة هى القوة وبالقوة الفعلية وحدها، فهى لديهم صلب ذلك العالم ونقطة الانطلاق لكل دراساته(١).

---

(١) انظر فى هذا الشأن: د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية - النظرية العامة للمعرفة السياسية، المكتب المصرى الحديث، ١٩٨٦، ص ١٣٥، ص ١٣٦، ص ٢٥١، ص ٢٥٢.

ومما تقدم يعرف " فن السياسة " – فى مدلوله المعاصر – بأنه مجموعة قواعد العمل التى لو اتبعت لجاءت سياسات الحكومات (فى الداخل والخارج) أكثر قوة وفاعلية. وهذه القواعد تصور من الواقع عن طريق الممارسة، وعن طريق الخطأ والصواب، ولو التزمتها الحكومات لجاءت سياساتها أكثر اتقاناً، فهى إذن قواعد اتقان السياسات. وتبعاً لذلك فإن المعنيين بفن أصول الحكم يعنون بمدى فاعلية الحكم ذاته أو فى معنى آخر بمدى فاعلية وسائله بالنسبة لأهدافه(١).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن " أفلاطون" (فى القرن الرابع قبل الميلاد) قد فطن فى كتابه "السياسة" إلى أن للسياسة فناً، فالسياسة من حيث هى فن تعنى – عنده – فن توجيه الجماعات عن غير طريق الإكراه المادى، أو بعبارة أخرى حكم الناس برضاهم، ذلك أن الحكم بالإكراه (حكم الطاغية) – عنده – ليس سياسة(٢). من هنا فإن تعريف أفلاطون للسياسة كفن لا يلتقى ومدلول "فن السياسة" المعاصر، وتبعاً لذلك لا يصح وصف " أفلاطون" بأن مؤسس " فن السياسة".

ثانياً: " فن السياسة " عند " ابن ظفر " العربى الصقلى:

وإذ عرف الباحث بعبارة "فن السياسة" – فى مدلولها المعاصر، ينتقل هنا إلى التعريف " بابن ظفر" وبظروفه الشخصية وبالظروف التاريخية التى كانت من وراء كتابته لمؤلفه " سلوان المطاع" ، تمهيداً للانتقال إلى تحليل نصوص مؤلفه هذا، للوقوف على ما قدمه لفن السياسة ، وعلى مدى ارتباطه بالمنهج "الاستقرائى ".

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣٦، ص ٢٥١.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٧١.

التعريف " بابن ظفر" :

هو: أبو عبد الله (وأبو هاشم) محمد بن أبى محمد بن ظفر[1] الصقى المنعوت بحجة الإسلام برهان الدين، ولد بصقلية سنة ٤٩٧هـ، وقدم مصر فى صباه، ورحل إلى إفريقية ، وقصد المهدية (بتونس) وأقام بها مدة إلى أن استولى عليها النورمانديون سنة ٥٤٣هـ (١١٤٨م) فانتقل إلى صقلية، لكنه لم يستقر بها فعاد إلى مصر، وزحل منها إلى حلب (بسوريا)، وفيها أقام بمدرسة "ابن عصرون" إلى أن وقعت الفتنة بين الشيعة والسنة ونهبت معظم كتبه فيما نهب، وخرج من حلب إلى حماة (بسوريا أيضا) وفيها صادف قبولا فسكن بها، وأجرى له راتب من ديوانها[2]،ولكنه راتب دون الكفاف، وتوفى بها سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩م).

ولقد ابتلى "ابن ظفر" فى حياته فصبر وعاش فقيرا، ومات فقيرا[3]، ولكنه وهو الحجة والمفسر واللغوى والنحوى والأديب والشاعر – قد ترك كنوزا عرفت قيمتها بعد وفاته بلغت أكثر من ثلاثين مؤلفا، منها كتاب

---

(١) والظفر (بالفتح) هو المصدر من ظفر بالشئ يظفر ظفرا إذا فاز به، فالظفر هو الفوز بالمطلوب، ويقال رجل مظفر: أى لا يحاول أمرا إلا فاز به. انظر : لسان العرب لابن منظور، دار احياء التراث العربى بيروت، ج٢، ص ٢٥٤، ص ٢٥٥.

(٢) وذلك فى عصر نور الدين محمود، فبعد وفاة عماد الدين زنكى سنة ٥٤١هـ (١١٤٦م)، انقسمت أملاكه بين أبنائه، فتولى نور الدين محمود مدينة " حلب"، وتولى سيف الدين غازى الموصل وبلاد الجزيرة، وتوفى نور الدين محمود سنة ٥٦٩هـ(١١٧٣م). انظر فى هذا الشأن: ابن الأثير، الكامل فى التاريخ، (تاريخ الدولة الأتابكية) من ص ١٥٧ إلى ص ١٥٩.

(٣) ذكر الصفدى والذهبى وابن خلكان أنه لم يزل يكابد الفقر إلى أن مات، وزوج ابنته من الضرورة بغير كفء فسافر (بها الزوج) وأباعها فى البلاد، كما ذكروا كذلك أنه كان قصير القامة ذميم الخلقة إلا أنه صبيح الوجه (وستأتى الإشارة إلى مراجع الصفدى والذهبى وابن خلكان فى نهاية الحديث عن سيرة"ابن ظفر").

"ينبوع الحياة" وهو فى تفسير القرآن الكريم (فى اثنى عشر مجلداً: بعضها موجود فى كل من برلين وباريس وتركيا والقاهرة، وكتاب "خير البِشر بخير البشَر" وهو كتاب يضم البشريات التى وردت فى الكتب السماوية السابقة والتى تحدث فيها العلماء والأحبار والكهان عن النبى (ص)، وكتاب " المسنى (أى المسهل) فى الفقه على مذهب الإمام مالك بن أنس"، وكتاب الاشتراك فى اللغوى والاستنباط المعنوى، وكتاب القواعد والبيان فى النحو، وكتاب المطول فى شرح مقامات الحريرى، وكتب فى النصائح والحكمة: ككتاب " أنباء نجباء الأبناء" الذى تحدث فيه عن طفولة الأعلام الذين منحوا مؤهلات النجابة والسيادة من صغرهم وعلى رأسهم محمد (ص)، إلى جانب عشرة من الصحابة (كأبى بكر الصديق، وعلى بن أبى طالب، ومعاوية بن أبى سفيان، والحسن والحسين ولدا علىّ، وعمرو بن العاص...) وعدد من التابعين، وعدد من ملوك العرب فى الجاهلية وملوك الفرس حين كانوا أطفالاً. ومن كتب النصائح كذلك: كتاب " سلوان المطاوع"(١).

---

(١) راجع بشأن ما تقدم من سيرة " ابن ظفر" وبصدد مؤلفاته ما يلى: كتاب الوافى بالوفيات لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدى، طبعة سنة ١٩٦٢، ج٢، ص ١٤١، وص ١٤٢. وكتاب وفيات الأعيان لأبى العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر بن خلكان، طبعة دار الثقافة ببيروت، ج٤، من ص ٣٩٥ إلى ص ٣٩٧. وتاريخ الأدب العربى لكارل برو كلمان (النسخة العربية)، طبعة دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٧، ج٢، من ص ١٦٠ إلى ص ١٦٢. ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، مطبعة الترقى بدمشق،١٩٦٠، ج١٠، ص ٢٤١، ص ٢٤٢. وكتاب بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطى، مطبعة الحلبى، ج١، ص ١٤٢، وص١٤٣. وكتاب سير أعلام النبلاء للإمام شمس الدين محمود بن أحمد بن عثمان الذهبى، مؤسسة الرسالة ببيروت، ١٩٨٥، ج٢٠، ص٥٢٢، وص ٥٢٣. ومقدمة كتاب: أنباء نجباء الأبناء "لابن ظفر"تحقيق إبراهيم يونس، دار الصحوة بالقاهرة، ١٩٩١،==

التعريف بكتاب " سلوان المطاع ":

وهو كتاب فى نصح الملوك والأمراء، معنون بـــ "سلوان المطـــاع فى عدوان الأتباع"، ومعروف أيضاً باسم "السلوانات فى مسامرة الخلفـــاء والسادات"، والكتاب فى جملته مجموعة نصائح (قواعد)، وعلــــى نحـــو تسمية "ابن ظفر": لها "سلوانات"[1]، للمطاع (أى للأمير) لكى تكون مرشداً له عند الشدائد (فى حالة تعرضه فـــى الداخـــل لعـــدوان الأتبـــاع – أى المحكومين، أو لعدوان من الخارج من جانب الملوك والأمراء الآخرين). ولقد ألفه " ابن ظفر" على صورتين: **الأولى** سنة ٥٤٥ هـــ (١١٥٠م) فى شكل رسومات مصحوبة بتعليقات ونصائح مختصرة[2]، والثانيـــة ســـنة

== من ص ١٢ إلى ص١٥. والمكتبة العربية الصقلية للمستشرق ميخائيل عمـــارى، طبعة مكتبة المثنى ببغداد (إعادة لطبعة ليبسك ١٨٥٧م)، من ص ٦٦٥ إلـــى ص ٦٦٧. وراجـــع بشـــأن مؤلفات "ابن ظفر" (أكثر من ثلاثيـــن مؤلفـــاً) بصفـــة خاصة:

- Solwan el mota, di Ibn Zafer, versione Italiana di Michele Amari, Or. At., interoduzione: pp. XXXIII – XXXVIII.

(١) و"السُّلوان" من سَلا: سَلاهُ وسلا عنه، وسَلاَّنى من همى تســـلية وأســـلانى – أى كشف عنى، والسلوان خرزة تقول العرب عنها أنها تســـحق ويشـــرب ماؤهـــا فيورث شاربه سلوة. انظر لسان العرب لابن منظـــور، مرجـــع ســـابق ،ج٦، ص٣٥١، ص ٣٥٢. وتجدر الإشارة هنا إلـــى أن لفظـــة " Salve" الإنجليزيـــة مأخوذة عن لفظة "سلا" العربية، وبنفس المعنى، حيث تعنـــى كـــل ما يلطـــف أو يسكن أو ينقذ من الغرق.

(٢) وهذه النسخة موجودة بالمتحف البريطانى ١٥٣٠ : ١ ، جوتا ٢٦٨٨، Wolfenb. Pet. Ros (بطر سبرج خامس) ٤٣، ١٢١. والنسخة التى بين يدى الكاتب هـــى النسخة المترجمة إلى الفرنسية انظر:

- Arié, Rachel, Miniatures hispono- musulmanes, recherches sur un manuscript arabe illustré de L'Escurial, Leiden, E.J. Brill, 1969.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه النسخة (الصورة الأولى من كتاب السلوان) قـــد جاءت على نمط كتاب كليلة ودمنة.

٥٥٤هـ، (١١٥٩م) وهى التى ألفها لأبى عبد الله بن أبى القاسم على القرشى، قائد صقلية، وهى النسخة التى توسع فيها "ابن ظفر" فى نصائحه تلك بآيات قرآنية وأحاديث نبوية، بالإضافة إلى منثور الحكم، والشعر، كما ذيل تلك النصائح فى بعض الأحيان بقصص عن الحيوانات وذلك حينما تحدث عن الأخلاق الذميمة حيث أعطى عليها أمثلة من سلوك الحيوانات من باب التورية، كما صاحب تلك النصائح برسومات أيضاً على نحو ما فعل فى النسخة (الصورة) الأولى من كتابه(١).

والكتاب قصره " ابن ظفر" بمقدمة أعلن فيها أن هذا الكتاب هدية

---

(١) وهذه المخطوطة طبعت بالقاهرة سنة ١٢٧٨هـ، وبتونس سنة ١٢٧٩هـ، وببيروت سنة ١٣٠٠ هـ، وترجمها إلى التركية قرة خليل أفندى زادة وطبعت هذه الترجمة فى استنابول سنة ١٢٨٥هـ، والمخطوطة موجودة فى :برلين ٨٧٥٠ -٨٧٥١، وليبزج أول ٣٩٧، ٣٩٧أ ، وليدن ٥٣٧-٥٤٠، وباريس أول ٦٥١٢، ٦٥٦٧، والمتحف البريطانى ثان ١١٦٠، والإسكوريال ثان ٥٢٨(مصورة)، والجزائر أول ١٨٥٤، وتونس -الزيتونة ٣/٢٥١: ١٧٢، ودمشق العمومية ٨٦: ٢٨، والموصل ١٦٥، ٤، ٢١ وطهران ٢/٢٨٦، والقاهرة ثان ٣/١٨٨. كما ترجم الكتاب إلى الإيطالية بواسطة ميخائيل عمارى - كما تقدم، والنسخة الإيطالية التى بين يدى الباحث هى:

- Solwan el mota, ossiano conforti politici. di Ibn Zafer, (arabo siciliano del XII secolo) versione Italiana di Michele Amori, op.cit.

كما نقلت هذه الترجمة (الإيطالية) لكتاب "ابن ظفر" إلى الإنجليزية، والنسخة الإنجليزية التى بين يدى الباحث هى:

- Solwan or waiters of comfort by Ibn Zafer, (a sicilian arab of the twelpth century) from the original manuscript by Michele Amari and Rendered in English (in two volumes), London, 1852.

والنسخة العربية التى بين يدى الباحث (مصورة) هى المخطوطة التى طبعت بالقاهرة سنة ١٢٧٨هـ، وكذلك النسخة التى حررها وراجعها على النسخ الخطية وقدم لها: أبو نهلة أحمد بن عبد المجيد، طبعة دار نشر الثقافة بالقاهرة ، ١٩٧٨.

منه إلى قائد صقلية أبى عبد الله محمد بن أبى القاسم على القرشى، حيث قال: " ولما كانت الهدايا تزرع الحب وتضاعفه.. أحببت أن أهدى له هدية فائقة.. فلم أجد ذلك إلا العلم الذى شغفه حبا، والحكمة التى لم يزل بها صبا.."[١]، والكتاب يحوى خمس سلوانات: الأولى فى التفويض ونتائجه، والثانية فى التأسى وفوائده، والثالثة فى الصبر وعوائده، والرابعة فى الرضا وفضائله، والخامسة فى الزهد وعواقبه، وكل سلوانه من هذه السلوانات الخمس تتضمن عدة نصائح كذلك للأمير فى سياساته سواء الداخلية أو الخارجية. والكتاب فى جملته مجموعة قواعد فى فن أصول الحكم.

التعريف بالقائد الذى أهدى له " ابن ظفر " كتابه:

وهو (كما تقدم) أبو عبد الله محمد بن أبى القاسم على القرشى، والمعروف " بابن حمود"، وكذلك " بابن حجر"، وهو زعيم المسلمين بجزيرة صقلية آنذاك، وكان يلقب بقائد صقلية (أو القائد)، وهو من أهل بيت بالجزيرة توارثوا السيادة كابرا عن كابر، وكان من الأغنياء ذوى الإقطاعيات الواسعة، وكان له ولأخوته وأهل بيته فى "بلرم" (بالرمو) قصورا مشيدة أنيقة، وشهد له بالعمل الصالح من افتكاك الأسارى وبث الصدقات فى الغرباء، حتى كان المسلمون بعيدين عن ملك صقلية آنذاك "غليام الثانى" بتأثير نفوذ " ابن حمود" ، والذى كان يوزع الأموال على الناس لعله يميلهم وخاصة عن القائد المنافس له فى زعامة المسلمين بالجزيرة وهو القائد " صديق" من أغنياء المسلمين كذلك. ولقد كان "ابن حمود" ، رجلا طموحا يريد الزعامة، وكان ذا أطماع بعيدة، يحلم بعودة جزيرة صقلية إلى حوزة المسلمين، ويعمل لذلك، حتى أنه اتصل بسلطان

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥.

الموحدين وأرسل إليه كتاباً يحثه فيه على استرداد الجزيرة[1]، ولعل هـذا التدبير قد استغله أعداؤه فوشوا به إلى ملك صقلية " غليام الثانى"، فغضب عليه وصادر أمواله، وتخلى " ابن حمود" تبعاً لذلك عـن جميـع ديـاره وأملاكه الموروثة عن سلفه، حتى بقى دون مال، وفيما بعد عفـا عنـه "غليام الثانى"، وأخذ ينفذه فى بعض أشغاله السـلطانية نفـوذ المملـوك المغلوب على نفسه وماله، وقد كان "ابن حمود" صاحب ديوان فى "بلـرم" وصاحب قلم يدبر الأقاليم[2].

الظروف التاريخية التى عاصرها " ابن ظفر ":

ونعرض هنا للظروف التاريخية لجزيرة صقلية، التى ولد بها "ابـن ظفر" وعاد إليها وقت كتابته مؤلفه " سلوان المطاع" فى صورته الأخيرة. وبادئ ذى بدء نشير إلى أن جزيرة "صقلية" من جزر البحـر الأبيـض المتوسط، وتتمتع بموقع جغرافى هام بين ساحل إيطاليا الجنوبى الـذى لا يفصله عنها سوى مضيق " مسينا" شمالاً، وبين الساحل التونسى القريـب منها جنوباً، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الغزو الحقيقى لجزيرة صقلية مـن

---

(١) وذلك بعد أن استرد الموحدون(حكام المغرب) سنة ٥٥٤هـ (١١٥٩م) المهدية من أيدى النورمان الذين احتلوها سنة ٥٤٣هـ ومدوا سلطانهم من سوس إلـى طرابلس • فبعد أن هزم الموحدون (فى عهد سلطانهم عبد المؤمن بـن علـى: ٥٢٤ ـ٥٥٨ هـ، ١١٣٠ ـ ١١٦٣م) النورمان أجلوهم عن الساحل الإفريقـى. انظر فى هذا الشأن: د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسـلام، مكتبـة النهضـة المصرية، ١٩٦٨، ج٤، من ص ٢١٩ إلى ص ٢٢٢. ود. أحمد شلبى، التـاريخ الإسلامى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦، من ص ١٨٤ إلى ص ١٨٩.

(٢) والأقاليم اصطلاح كان جارياً آنذاك فى صقلية على الأقسام العسـكرية. راجـع بشأن ما جاء عن القائد الصقلى "ابن حمود": د. إحسان عبـاس، العـرب فـى صقلية، دار الثقافة ببيروت،١٩٧٥، ص ١٥١، ص١٥٢، ومن ص ٢٨٩ إلـى ص ٢٩١. وكذلك : رحلة " ابن جبير" (أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبـير الكنانى الأندلسى) دار بيروت ودار صادر (ببيروت)، ١٩٦٤، ص ٣١٤.

جانب المسلمين قد بدأ فى عهد الخليفة العباسى "المأمون بن هارون الرشيد"، وقام به الأغالبة (حكام أفريقيا من قبل الخلافة العباسية) في وقت كانت فيه صقلية تحت سيادة الإمبراطورية البيزنطية، ولقد بدأ الغزو سنة ٢١٢هـ[١] إلى أن سقطت الجزيرة كلها سنة ٢٩١هـ (٩٠٢م)[٢] ، (كما استولى الأغالبة كذلك على جزيرة "مالطا" سنة ٨٦٩م) ثم عبروا مضيق "ميسنا" وغزوا قِلّورية (كلابريا) فى جنوب إيطاليا، وأصبحت "صقلية" آنذاك نقطة ارتكاز للمسلمين فى شن حملاتهم على إيطاليا حتى هددوا روما نفسها بعد أن نزلت فيالقهم عند مرفأها البحرى "اوستيا"[٣].

هذا ولما قضى الفاطميون على حكم الأغالبة فى المغرب سنة ٢٩٧هـ (٩٠٩م)، دخلت صقلية فى فلك الحكم الفاطمى، إلا أن تبعية صقلية للحكم الفاطمى كانت اسمية وخاصة فى عهد أسرة الكلبيين[٤] الذين حكموا " صقلية" حكماً ذاتياً وراثياً أكثر من مائة عام (٣٣٦ – ٤٤٤ هـ، ٩٤٨ – ١٠٥٢م). ولقد انقرض حكم الكلبيين نتيجة انقطاع الإمدادات

---

(١) فى عهد زيادة الله الأول بن إبراهيم بن الأغلب، وبقيادة قاضى القيروان أسد بن الفرات، انظر فى هذا الصدد: د. حسن أحمد محمود، د. أحمد إبراهيم الشريف، العالم الإسلامى فى العصر العباسى، دار الفكر العربى، ١٩٦٦، ص ٤١٧.

(٢) ولقد استغرق الغزو ما يقرب من الثمانين سنة نتيجة لمناعة الجزيرة ووعورة مسالكها، ولأنه كان من ورائها الإمبراطورية البيزنطية تمدها بالمال والرجال. انظر فى هذا الشأن: أحمد مختار العبادى، فى التاريخ العباسى والفاطمى، مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية، ١٩٨٢، ص ٣٣٦.

(٣) راجع فيما تقدم: أحمد توفيق المدنى، المسلمون فى جزيرة صقلية وجنوب إيطاليا، مكتبة الاستقامة بتونس، ١٣٦٥ هـ، من ص ٥٠ إلى ص ١١٢. ود. العبادى، المرجع السابق، ص ٣٣٥، ص ٣٣٦، فيليب حتى وآخرون، تاريخ العرب، دار الكشف بلبنان، ١٩٦٥، ج٢، من ص ٧١٥ إلى ص ٧١٧.

(٤) ومؤسس هذا الحكم هو الحسن بن على بن أبى الحسن الكلبى الذى ولى من قبل الخليفة الفاطمى المنصور سنة ٣٣٦هـ، انظر المرجع السابق، ص ٣٣٧.

عنهم سواء من مصر والشام أو المغرب والأندلس تبعاً لانشغال كل جهة بما يخصها من الفتن، وذبت المنازعات الداخلية فى الجزيرة بين عناصر المسلمين من الأسبان والأفارقة، وبين القبائل العربية (من عدنانيين وقحطانيين)، وبين الفرق الإسلامية من سنة وشيعة ومعتزلة وخوارج (أباضية وراسبية)، وقامت فى صقلية فترة شبيهة بفترة ملوك الطوائف فى الأندلس، حيث تمزقت صقلية إلى عديد من إمارات إسلامية متقاتلة، ولما انهزم أحد أمرائها ويدعى "ابن الثمنة" أمام نظيره "ابن الحواس" استنجد الأول بالنورمان سنة ٤٤٤هـ، حتى انتهى الأمر باحتلال النورمان لصقلية سنة ٤٨٥ هـ (١٠٩٧م)[١].

صقلية فى العهد النورماني:

وهكذا بعد أن ظلت صقلية طوال المائة والتسع والثمانين سنة التالية لسنة ٢٩١هـ (٩٠٢م) تحت إمرة حكام المسلمين الذين جعلوها قطعة من العالم العربى الإسلامى، نجح النورمان (النورمانديون) حكام جنوب إيطاليا فى الاستيلاء على صقلية من الشمال على يد الكونت "روجار الأول" حاكم قلورية (كلابريا) سنة ٤٨٥هـ (١٠٩٢م)[٢]،وحينما دخل النورمان صقلية تركوا للمسلمين منها أجزاءاً يعيشون فيها. ورغم أن "روجار الأول" كان نصرانياً إلا أنه اعتمد على المسلمين فى حشد أكثرية المشاة فى جيشه، واستعان فى إدارة شئون الحكم بالموظفين المسلمين، بل إنه

---

(١) انظر العبادى، المرجع السابق، ص ٣٣٦، ص ٢٢٧. ود. مارتينو ماريو مورينو، المسلمون فى صقلية، بيروت، ١٩٥٧، ص ١٦، ص ١٧.

(٢) فملوك النورمان كانوا يحكمون جنوب إيطاليا إلى جانب صقلية مما تسنى لمملكتهم أن تكون جسراً يعبر عليه شتى العناصر الثقافية الإسلامية إلى شبه الجزيرة الإيطالية وأوربا الوسطى. انظر: فيليب حتى، المرجع السابق، ص ٧٢٦.

أسند بعض الوظائف العليا إلى المسلمين، والسبب من وراء ذلك أن النورمان كانوا أقلية ضئيلة فى الجزيرة، ولا يستطيعون أن يفرضوا أنفسهم على نواحى الحياة بالجزيرة بالقوة، (كما لم تكن لهم حضارة تقف كند للحضارة الإسلامية القائمة آنذاك)، وهذا ما جعل ملوك النورمان المعاصرين للحروب الصليبية لا يشتركون فيها، كما أنهم كانوا فى نقطة المركز فى دائرة الأعداء، فهم فى خطر من تهديد الإمبراطور الجرمانى، وأحيانا فى عداء مع البابا، وعلى مقربة منهم فى الساحل الأفريقى أمواء مسلمون يضمرون لهم العداء، ومن هنا وازن النورمان بين المصالح والفئات المتضاربة وخضعوا لإعتبارات الموقع الجغرافى(١).

هذا ورغم أن " روجار الأول " قد استعان فى عهده (١٠٧٠-١١٠١م) بالمسلمين فى إدارة مملكته إلا أنه شجع سياسة تنصير المسلمين، وفى عهد " غليام الأول" (١١٥٤-١١٦٦م) قام المسيحيون (وخاصة اللمبارديون) بقتل وذبح المسلمين فى شوارع بلرم، وفى ايام حكم "غليام الثانى" (١١٦٦-١١٨٩م) والذى كان " ابن حمود" فى عهده قائدا لصقلية اشتدت دعوى تنصير المسلمين حتى وصل الأمر بالأبناء أن اتخذوا من مفارقة الدين سلاحا يشهرونه فى وجه آبائهم إذا ما أغضبوهم، وبعد "غليام الثانى" قامت معارك بين المسلمين والمسيحيين، وهاجر كثير من المسلمين إلى إفريقيه. ولقد أخذ الوجود الإسلامى يتضاءل فى صقلية وخاصة من القرن الثالث عشر الميلادى (فى عهد الإمبراطورية الجرمانية) مع إمعان الرهبان اللاتينيين فى تنصير المسلمين طوعا أو كرها حتى أن الإسلام قد أضمحل تماما من أرض الجزيرة خلال ذلك

---

(١) انظر: د. إحسان عباس، معجم العلماء والشعراء الصقليين، دار الغرب الإسلامى ببيروت، ١٩٩٤، ص١٣. ولنفس المؤلف: العرب فى صقلية ، مرجع سابق، ص ١٣٧. وفيليب حتى، المرجع السابق، من ص ٧١٨ إلى ص ٧٢١.

القرن[1].

وجملة القول هنا بصدد الظروف التاريخية التى عاصرها "ابن ظفر" وأحاطت به وقت تأليفه كتاب " سلوان المطاع": أن مولده كان بصقلية فى عهد حكم النورمان (وبالتحديد فى عهد روجار الأول)، ثم غادر "ابن ظفر" صقلية وعاد إليها فى عهد " غليام الأول" حيث ألف كتابه "سلوان المطاع" وأهداه إلى القائد القرشى "ابن حمود" سنة ٥٥٤ هـ (١١٥٩م)، وهى نفس السنة التى استعاد فيها الموحدون (كما تقدم) حكام المغرب العربى فى الفترة من سنة ٥٢٤هـ إلى سنة ٦٦٨هـ (١١٣٠-١٢٦٩م) المهدية من أيدى النورمان (الذين استولوا عليها سنة ٥٤٣هـ - ١١٤٨م)، وذلك أملاً فى عودة " صقلية" هى الأخرى إلى حوزة المسلمين، ثم غادر"ابن ظفر" صقلية إلى مصر ورحل منها إلى سوريا وتوفى بحماة سنة ٥٦٥هـ (١١٦٩م).

تحليل نصوص كتاب " سلوان المطاع " " لابن ظفر " :

ونشير هنا منذ البداية إلى أن " ابن ظفر" قد أفرد هذا الكتاب من بدايته إلى نهايته لوضع أصول فن الحكم، حيث يقول فى مقدمة كتابه: "وهو كتاب... عمدت فيه إلى أمثلة استأثر خواص الملوك (أى أعيان الملوك وأكابرهم) ببضاعتها (يعنى بمعرفتها وبقواعد ممارستها)، ومنعتهم الغيرة عليها من إذاعتها، فتوسعت بالتعبير بألفاظى عنها، والتحبير[2] بعلمى لها، والتفنن بقوى فطنتى فيها، توسعاً لا يحظره

---

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر:أحمد توفيق المدنى،المرجع السابق،من ص١٩٠إلى ص٢٠٧ود.إحسان عباس، المرجع السابق،من ص١٤٨إلى ص١٥٤.

(٢) والتحبير هو التحسين (الإجادة)، والحبّر هو العالم بتحبير الكلام والمعرفة وتحسينها - أى إجادتها من ثنايا تجاربه الطويلة. انظر: لسان العرب لابن منظور، مرجع سابق، ج٣، ص ١٤، ص ١٦.

شرع..."[1]. وتوضح هذه النصوص التى أوردها "ابن ظفر" فى مقدمة كتابه أنه وضع فى مؤلفه هذا قواعد للمارسة والحكم (استأثر بها خواص الحكام)، من ثنايا مجموعة ملاحظات للواقع السياسى(أمثلة) استقرأها من التاريخ، كما أعلن " ابن ظفر" هنا أن هذه القواعد التى توسع فى عرضها والتى بدت له أنها قادرة على تحقيق سياسات للأمير أكثر قوة وفاعلية، لا تتعارض وأحكام الشريعة الإسلامية[2].

القاعدة الأولى " التفويض" :

وتتمثل القاعدة الأولى فى فن أصول الحكم (وعلى نحو تسميته هو: السلوانه الأولى) فى التفويض، ويعرفه "ابن ظفر" بأنه التسليم من جانب الأمير لأحكام القدر، حيث قال: "إن حقيقة التفويض هو التسليم لأحكام الله"[3]، ولكن التفويض فى هذا المعنى لا يعنى - عنده - الاستسلام أو التواكل من جانب الأمير فى حالة وقوع الضرر، حيث ينتقد "ابن ظفر" الأمير المستسلم والمتواكل بقوله: " إن من الدلالة على أن الإنسان مصرف مغلوب، ومدبر مربوب (أى صار عبداً أو مملوكاً للموقف)، أن يتبلد رأيه فى بعض الخطوب، ويعمى عليه فى تحركه من موضع إلى آخر)، وهلكته فى حركته"[4]. وتبعاً لذلك نصح "ابن ظفر" الأمير فى حالة وقوع الضرر بأن يحسن التدبير والتصرف، وأن يعمل الحيلة ما استطاع حتى يحافظ على نفسه وعلى إمارته حيث قال: "وإذا

---

(١) انظر: سلوان المطاع فى عدوان الأتباع لابن ظفر، النسخة التى حررها وراجعها على النسخ الخطية وقدم لها أبو نهلة أحمد بن عبد المجيد،مرجع سابق، ص ١٦.

(٢) لذلك يصنف الباحث (وكما سيأتى) "ابن ظفر" ضمن المفكرين الإسلاميين السياسيين الذين يمثلون أصالة الفكر السياسى الإسلامى - الذين لم يتأثروا بالفكر اليونانى من ناحية، ولم يكتبوا كتباً مداراة للحكام من ناحية أخرى..

(٣) المرجع السابق، ص٢١.

(٤)المرجع السابق، ص٢٢.

كانت مغالبة القدر مستحيلة، فمن أعوان نفوذ الحيلة"[١].

هذا ولقد راح " ابن ظفر" يستقرأ التاريخ ويعطـــى مثـــالاً للأمـــير يوضح به كيف يكون حسن التدبير، وإعمال الحيلة والقوة معاً فى حالـــة وقوع الضرر، وليست القوة على إطلاقها، وهو مثال الخليفة الأموى "عبد الملك بن مروان" الذى تعرض لأضرار جمة فى ذات الوقت، حينما خرج إلى مكة لقتال "عبد الله بن الزبير" واستصحب معه " عمرو بن سعيد بـــن العاص" - الطامع فى الخلافة حتى يأمن غدره، ولما سار "عبـــد الملـــك" أياماً عن دمشق تمارض " عمرو بن سعيد" فاستأذن "عبد الملك" بـــالعودة إلى دمشق فأذن له، ولما دخل " عمرو" دمشق صعد المنبر فخطب النـــاس خطبة نال فيها من الخليفة "عبد الملك" ودعا الناس إلى خلعه فأجابوه إلـــى

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة، ولفظة أعوان جمع عون وهو الظهير على الأمر، كأن تقول: أعنته إعانة واستعنته واستعنت به فأعانني، وتعنى لفظة نفوذ: جـــواز الشئ، والنفذ: المخرج والمخلص، ومعنى العبارة بالإجمال: أنه إذا كانت مغالبـــة القدر أمراً يستحيل على الأمير التصرف إزاءه فإن المخرج فى حالـــة وقـــوع الضرر يكون فى الاستعانة بالحيلة لا كأداة للاعتراض على القدر بل للمحافظـــة على النفس. انظر فى هذا الشأن: لسان العرب لابن منظور، مرجع سـابق ، ج٩ من ص ٤٨٤ إلى ٤٨٦، ج ١٤ من ص ٢٢٩ إلى ص ٢٣١. وتجدر الإشـــارة هنا إلى أن لفظة " الحيلة" لا تعنى كما يتبادر للذهن أنها " تنكب طـــرق الكـــذب والنفاق لخداع خصم ما" ، بل على العكس من ذلك فكلمة "حيلة" تعنى اســـتخدام أكثر الوسائل حذقاً ومهارة للوصول إلى الأهداف والغايات، والحيلة تبعاً لذلـــك هى الوسيلة الفضلى، فهى تحتوى على قدر أقل من الإكراه وعلى درجة ليســـت قليلة من الفاعلية. ومن هنا فإن أصحاب الحيلة ينظرون بازدراء إلـــى العنـــف وحمل السلاح، فإهراق الدماء أسهل الأمور لكن الحيلة تحتاج إلى مهارة خاصـــة كما فى بعض الفنون، وهى مضمونة الربح عادة. والحيلة فـــى عمليـــة الحكـــم والسياسة ليست مجرد لعبة ذهنية مجردة، بل هى عمل حاذق دقيـــق ومرهـــف، وسيأتى تفصيل ذلك فى حينه، راجع فى هذا الشأن:-

- The book of arabic wisdom and guile, translated by Rener Khawam, London, 1980, p.3.

ذلك وبايعوه فاستولى "عمرو" بذلك على دمشق (عاصمة الخلافة الأموية) وحصن سورها وسد ثغورها ،فبلغ ذلك "عبد الملك" وهو متوجه إلى قتال "ابن زبير" ، كما بلغه أن والى حمص "النعمان بن بشير" ، وأمير قنسرين "زفر بن الحارث"، وأمير فلسطين "نايل بن قيس" قد نزعوا أيديهم من الطاعة وبايعوا الناس " لابن زبير" ، وأصبح " عبد الملك " في حال اضطراب، كالبحر في حال هياجه، لكنه في الموقف الذى بات فيه يفقد ملكه لم يستخدم القوة المجردة، حيث استخدم الحيلة جنباً إلى جنب مع القوة، فتراجع عن قتال " ابن الزبير" على أساس أنه 'م يعطه طاعة ولا وثب على ملكه، ولو قاتله لكان فى صورة ظالم، وأصر على قتال "عمر ابن سعيد" الذى نكث ببيعته وأفسد رعيته وحملهم على الغدر به، لأنه فى هذه الحالة سيقاتل وهو فى صورة المظلوم فيكسب تبعاً لذلك عطف ودعم الرعية، ولقد أفلح " عبد الملك " واستعاد عاصمة ملكه من "عمرو بن سعيد" ، ثم تفرغ بعد ذلك لقتال "ابن الزبير" وخصومه، وتغلب عليهم، ونجح فى الحفاظ على ملكه(١).

كما لم يترك " ابن ظفر " تلك الحادثة التاريخية إلا واستخلص منها عدة نصائح للأمير، حيث قال: " إذا طلبت لقاء عدوك **بالقوة** فلا تقدمن

---

(١) انظر: سلوان المطاع، المرجع السابق، من ص٢٥ إلى ص ٣٤. وتجدر الإشارة هنا إلى أن " عبد الملك" بعد أن قضى على "عمرو بن سعيد" ، قاد بنفسه معركة العراق ضد" مصعب بن الزبير" الذى ولى البصرة من جانب أخيه "عبد الله" وانتصر فيها " عبد الملك" وقتل مصعب، وحينما لم يبق أمام " عبد الملك" إلا الحجاز بقيادة " عبد الله بن الزبير" أرسل إليه قائده الحجاج الذى حاصر مكة ورماها بالمجانيق، واشتدت الحال على أهل مكة حتي تخلوا عن "ابن الزبير"، وانتصر الحجاج قائد جيوش "عبد الملك" وقتل " عبد الله بن الزبير". راجع فى هذا الشأن: السيوطى، تاريخ الخلفاء، ص٢١٦ وص٢٢١. ود. أحمد شلبى، المرجع السابق، ج٢، من ص ٥٤ إلى ص ٥٧.

عليه حتى تعلم ضعفه عنك، وإذا طالبته **بالمكيدة** فلا يعظمن أمره عندك وإن كان عظيما.."[1]، وواضح من هذا النص نصح " ابن ظفر" للأمير باستخدام القوة والمكيدة (الحيلة) معا فى سياساته إزاء أعدائه فإذا كان عدوه أضعف منه فليستخدم القوة وإذا كان أقوى منه فليستخدم الحيلة ، كما نصحه فى بعض الحالات بعدم التردد فى استخدام القوة كما فى حالة استخدام "عبد الملك" للقوة مع "عمرو بن سعيد" حيث قال " ابن ظفر" فى مثل هذه الحالة " إذا كانت الإساءة طبعا، لم يملك لها الإحسان دفعا "[2]، وقوله: " اللئيم كالنار إكرامها، إضرامها"[3].

ولقد نصح " ابن ظفر" الأمير إن كان فى موقف كموقف الخليفة "عبد الملك" المتقدم، بعدم التردد أو تهيب العدو وإلا سيفقد ملكه، حيث ذكر أن "عبد الملك" وهو فى شدة تأزم موقفه استشار وزراءه الذين ذهلت عقولهم (من شدة الموقف) وعلموا أن لا مقر ولا مفر فنكسوا رؤوسهم ولم ينطقوا، فقال لهم "عبد الملك" مالكم لا تنطقون، فقال له أحدهم: "وددت والله أنى كنت حرباء على عود من أعواد تهامةحتى تنقضى هذه الفتن"[4]، ففى نفس الوقت الذى ظهرت فيه صلابة "عبد الملك" عند الشدائد ظهر فيه تخاذل وزرائه عند ملاقاتهم عدوهم. وهنا نصح "ابن ظفر" الأمير بقوله : " من تهيب عدوه فقد جيش إلى نفسه جيشا "[5] ـ أى من تردد وتخوف من لقاء عدوه فقد هُزم قبل أن يقاتله عدوه.

كما نصح " ابن ظفر " الأمير فى حالة استخدام القوة والحيلة معا

---

(١)انظر: سلوان المطاع، المرجع السابق، ص ٢٩.

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٢.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) أىتمنىأن يكون حرباء لا ترى فرارا من تلك الفتن.انظر المرجع السابق، ص٢٦

(٥) المرجع السابق، ص ٢٩.

أو فى حالة تغليب القوة على الحيلة، بأن يحسن التدبير والتصرف فى سياساته تلك انطلاقاً من حقائق الواقع فلا مجال للخطأ أو التهور وإلا ضاع الملك، حيث قال: " إن تدبير المسموعات مؤسس على ظنون الخبر، وتدبير المبصرات مؤسس على يقين النظر"(١)، وقوله أيضاً : " العاقل يقدم التجريب على التقريب ، والاختبار على الاختيار، والثقة على المقة"(٢)، وقوله كذلك : "احترس من تدبيرك على عدوك كاحتراسك من تدبيره عليك، فربِ هالك بما دبر ومكر، وساقط فى البئر الذى احتفر، وجريح بالسلاح الذى شهر"(٣). وتظهر هذه النصوص واقعية "ابن ظفر" حيث نصح الأمير وهو فى تدبيره لسياساته المتقدمة أن يرتكز على التجربة المستقاة من الواقع، وليس على الظنون والتصورات غير الواقعية.

هذا ولم يترك " ابن ظفر" الاحتمال الثالث فى سياسات الأمير فى حالة وقوع الضرر، وهو تغليب الحيلة على القوة (بعد أن تكلم عن استخدام القوة والحيلة معاً، وتغليب القوة على الحيلة)، حيث ضرب مثالاً فى هذا الصدد، وهو مثال "المأمون" وأخيه "الأمين" (الخليفة آنذاك) وكان "المأمون" ولى عهده، ومقيم بخراسان، حيث عزم الخليفة "محمد الأمين" على إخراج عهد الخلافة عن أخيه (عبد الله المأمون) ونقله إلى ولده "موسى" ، فكتب " الأمين" إلى " المأمون" كتاباً يذكر فيه حاجته إلى لقائه

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص٣٢، والثقة مصدر قولك وَثِقَ به يثق، والوثيق: الشئ المحكم، ويقال أخذ بالوثيقة فى أمره فى معنى بالإحكام فى أمره، وذلك على عكس الأمقة من الناس: الذى يركب رأسه لا يدرى أين يتوجه. انظر: لسان العرب لابن منظور، مرجع سابق، ج١٣ ص١٥٨، ج١٥ ص ٢١٢.وص٢١٣.

(٣) سلوان المطاع، المرجع السابق، ص ٣٣.

ومفاوضته فى أمر جسيم ويسأله أن يستنيب بخراسان من يضبطها حتى يخرج منها فيسهل خلعه من ولاية العهد، ولما فطن "المأمون" لذلك امتنع عن الخروج بخراسان، فيئس "الأمين" من تمام مكيدته "للمأمون" فأمر بالقبض عليه من بغداد من حشم المأمون وحرمه وبطانته وما ظهر عليه من أمواله، ودعا الناس إلى البيعة لابنه " موسى" فأجابوه، واستكفل "للمأمون" " علىّ بن عيسى بن ماهان" ، وكان " علىّ " هذا قد ولى خراسان قبل ذلك مدة طويلة، وكان شأنه بها عظيماً فاستشاره " الأمين" فى أمر خراسان فضمن له أمرها وأخبره أنه لو بلغ خراسان لم يختلف عليه اثنان، فجهزه " الأمين" إليها وولاه كل بلد يغلب عليها وأعطاه أموالاً جزيلة، وبلغ ذلك "المأمون"، وعلم عجزه عن مقاومة "علىّ بن عيسى"، فأعمل الحيلة، ورفض استخدام القوة، كما رفض اقتراحاً بالانحياز إلى ملك الترك حتى لا يجعل للترك (آنذاك) على حرب المسلمين سبيلاً، وصبر على فعلِ أخيه رغم نقضه للعهد فأنجح الله عمله، وبلغه من الخلافة أمله(١).

وهنا نصح "ابن ظفر" الأمير بقوله: " إنه ينبغى للعاقل إذا دهمه مالا قبل له به أن يلزم نفسه التسليم لحكم قاسم الحظوظ ولا يضيع من ذلك نصيبه من الدفاع بحسب طاقته، فإنه إن لم يحصل على الظفر حصل

---

(١) نفس المرجع السابق، من ص ٣٥ إلى ص ٤٦. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الحادثة التى ذكرها "ابن ظفر" كانت قبل أن يأخذ المأمون قراره بقتال جيش الأمين، لأنه بعد ذلك حينما تيقن بأنه لا مفر من القتال، دارت بين جيشهما معارك حربية طويلة قتل فيها "على بن عيسى"، وسقط فى نهايتها الأمين سنة ١٩٨هـ، وتولى المأمون الخلافة عقب ذلك، انظر فى هذا الشأن: ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، دار الكتاب اللبنانى،١٩٥٩، ج٣، ص ٢٤٢، ود. أحمد شلبى، المرجع السابق، ص ١٠٢ وص ١٠٣.

على العذر"[1]، وواضح من هذا النص دعوة "ابن ظفر" للأمير فى حالة أن يداهمه مالا قبل له به أن يغلب الحيلة على استخدام القوة، وأن يقرن ذلك بكونه فى موقف الدفاع لا الهجوم فإن لم ينتصر حصل على العذر، لأنه ليس البادئ بالغدر.

وجملة القول بشأن القاعدة (السلوانة) الأولى وهى التفويض، أنه فى حالة تعرض الأمير لوقوع الضرر نصحه " ابن ظفر" بالتعامل مع هذا الضرر انطلاقا من التسليم لأحكام القدر من ناحية، ومن أن الحكم دائم العقبات من ناحية أخرى، كما نصح "ابن ظفر" الأمير بأن يقيم سياساته مع أعدائه على حسن التدبير المرتكز إلى حقائق الواقع، باستخدام القوة والحيلة معا فى بعض المواقف، أو تغليب القوة أو الحيلة فى مواقف أخرى حسب ما يمليه الموقف، وكل ذلك بهدف المحافظة على الحكم. وواضح من كل ما تقدم فى هذا الشأن إشارة "ابن ظفر" إلى " النسبية" فى تدبير أمور الحكم حيث لا يؤمن بالأحكام المطلقة على الواقع ولا بالتسليم المطلق للأحداث، ولا بالاستخدام المطلق كذلك للقوة فى كل الحالات. وهو بهذا كله يدعو الأمير القرشى "ابن حمود" إلى تغليب الحيلة فى التعامل مع ملك صقلية، ومع منافسيه على زعامة مسلمى صقلية، والعمل على عودة الجزيرة للمسلمين، أو على الأقل أن يحافظ الأمير القرشى على وضعه ونفوذه بالجزيرة. ولعل " ابن ظفر" بذلك كله قد أوضح أسباب فقد صقلية نتيجة عدم الأخذ بأسباب الدفاع عنها أو المحافظة عليها من استخدام لوسيلتي القوة والحيلة مع حسن التدبير المستند إلى حقائق الواقع.

---

(١) سلوان المطاع، المرجع السابق، ص٤٠.

القاعدة الثانية " التأسى " :

ولقد أوضح " ابن ظفر" ما يقصده بالتأسى بقوله: "والأسى: هو الحزن، ولا يعجبنى هذا، وهو عندى مأخوذ من قولهم: أسوت الجرح والجريح – أى داويت ، فالأسى إذن: هو الطبيب المداوى، فكان معنى التأسي: التطبب والتداوى بالصبر، والأسوة: اسم من هذا، والتأسى: تفعل من الأسوة"[١]. وهنا نصح "ابن ظفر" الأمير فى حالة ضياع ملكه بألا يقف موقف الذهول وألا يتقاعس عن محاولة استرداده، حيث قال: " ينبغى ألا يذهل[٢] (الأمير) عن حظوظ جنسه منها ودولتهم فيها، فإذا زالت عنه وصارت إليهم لم ينكرهم أخذهم انصباءهم وتقاضيهم حظوظهم، وليتأس بصبرهم عند حوزه لها دونهم فيصبر لدولتهم الخالفة، كما صبروا لدولته السالفة"[٣]. كما نصح " ابن ظفر" الأمير فى هذه الحالة كذلك بأن يحافظ على نفسه ووضعه حتى لا يفقد كل شئ بقوله: " تعز واصبر واذكر مصائب الناس فتأسى بهم ولا تذهل عن النعمة العظمى فى حفظ نفسك"[٤]. وتأكيدا لهذا المعنى من التأسى والمحافظة على النفس ضرب "ابن ظفر" مثالا " لسابور بن هرمز" ملك الفرس، و "قيصر" ملك الروم، حيث ذكر "ابن ظفر" أن " سابور" اعتزم على الدخول إلى بلاد الروم متنكرا متحسسا (رغم نصيحة وزرائه له بعدم الإقدام على ذلك)، ولما صنع " قيصر" وليمة حشر إليها الناس على طبقاتهم، حضرها "سابور"، ولما دخل "سابور" دار " قيصر" فطن إليه رجل من دهاة الروم،

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٨.

(٢) ومعنى يذهل ـــ أى يترك الشئ أو يتناساه عن عمد أو يشغله عنه شغل. انظر فى هذا الشأن: لسان العرب لابن منظور، مرجع سابق ، ج٥ ص ٦٨.

(٣) سلوك المطاع، المرجع السابق، ص٤٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٤.

وأخبر "قيصر" بذلك، فأمر "قيصر" بالقبض على "سابور" وبقتله ليرعبه بذلك، ولما اعترف "سابور" بحقيقة أمره، أبقى " قيصر" على حياته وحبسه، وعزم على غزو بلاد الفرس، فسار بجنوده إليها، وأقسم على إخرابها ومعه "سابور" محبوسا، لعلمه أنه لا دافع يدفعه عنهم، فلما بلغ فارس أكثر فيها القتل والسبى وتغوير المياه وقطع الشجر واخراب القرى والحصون حتى بلغ مدينة "سابور" وقرارة ملكه، ولم يكن عند من بها من عظماء الفرس حيلة فى دفعه بأكثر من ضبط الأسوار والقتال عليها، ولما تحايل " سابور" وتخلص من حبسه وأسره، قصد مدينة ملكه، فقويت نفوس الفرس بسلامة ملكهم، وأخذوا أهبتهم، ولم يكن الروم متأهبين لعلمهم بضعف الفرس عن مقاومتهم بعد أسر ملكهم، حتى دهم "سابور" الروم وأخذ " قيصر" اسيرا وغنم خزائنه، ولم ينجح من جنود " قيصر" إلا الشريد، وأبقى "سابور" على حياة "قيصر" كما فعل معه من قبل وأطلقه بشرط إصلاح ما أفسده(١). وبهذا المثل أوضح " ابن ظفر" أنه فى حالة ضياع الملك لا ذهول ولا تقاعس بل ثبات وصبر ثم انتهاز للفوص لعودة الملك، مع المحافظة على النفس لحين تحقيق ذلك، وهو بهذا يضع سببا آخر فى ضياع صقلية وهو التقاعس والذهول الذى لحق بالمسلمين وعدم الأخذ بأسباب المحافظة عليها، حيث أكد "ابن ظفر" على ذلك المعنى بقوله: "ثلاثة من لم ينزلها منزلتها ويرع لها حقها أسرعت فى مفارقته والتحول عن قربه وهى: الملك والعلماء والنعم"(٢).

وجملة القول بشأن قاعدة "التأسى"، أن "ابن ظفر" نصح الأمير فى حالة ضياع ملكه أن يتأسى من ذلك الوضع ويصبر كما صبر الذين أخذوا منه الملك حينما كان هو صاحبه، وألا يتقاعس فى الأخذ بأسباب عودة

---

(١) المرجع السابق، من ص ٥٠ إلى ص ٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص٦٦.

الملك إليه، وأن الحد الأدنى المطلوب منه هنا هو المحافظة على نفسه ووضعه ونفوذه لحين تحقيق ذلك الهدف، وإلا فقد كل شئ.

القاعدة الثالثة " الصبر " :

وعن قاعدة الصبر قال "ابن ظفر" : " وهو (أى الصبر) ثمرة التأسى"(١)، وقال أيضا: "ومعنى الصبر الذ ،"(٢)، ونصح الأمير "بالصبر فى حالة تألب المبطلون عليه، وتوجيه المكر والمكروه إليه"(٣). ومن نصائحه فى الصبر: "الظفر يعشق الصبر، فاصبر تظفر"(٤)، وقوله كذلك: "وإن أقل فوائد الصبر على البلية أن الصبر عليها (من جانب الأمير) ينغص لذة عدوه المتشفى الشامت به"(٥).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن أهم ما جاء به "ابن ظفر" فى إطار قاعدة الصبر، نصائح أو إن شئنا قواعد فى فن الحكم بشأن التعامل مع المحكومين، وبصفة خاصة فى حالة تمردهم وفسادهم، حيث حدد "ابن ظفر" ما ينبغى أن يكون عليه سلوك الأمير فى هذا الشأن، فى شقين: شق وقائى وآخر علاجى.

أما عن الشق الوقائى (قبل وقوع التمرد)، فقد نصح "ابن ظفر"

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٣.

(٢)المرجع السابق، ص٧٥. وتجدر الإشارة هنا إلى أن كلمة "الصبر" لا تفسر على أنها قبول تحمل المحن والمظالم باستسلام كامل، فهى تشير إلى غير ذلك تماما، فهى ليست سوى "المثابرة على بلوغ الهدف بالعمل المستمر" كما ستأتى الإشارة إلى ذلك: انظر:

-The book of arabic wisdom and guile, translated by Rener Khawam, Op., cit., p.3.

(٣) سلوان المطاع، المرجع السابق، ص ٧٣.

(٤) المرجع السابق ص٧٥.

(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

الأمير باتباع قواعد معينة فى علاقته بالمحكومين حتى لا يقع منهم التمرد مستقبلا، وتتمثل هذه القواعد فيما يلى:

أولا: أن الحد الأدنى المطلوب من الحاكم هو المحافظة على الملك كما تسلمه، وذلك من ثنايا الإبقاء على الحد الأدنى من الحقوق التى كانت للمحكومين قبل تسلمه الحكم، وإلا تمرد عليه المحكومين، وأدى ذلك إلى زعزعة ملكه أو فقده حيث قال: " ينبغى لمن تغلب على ملك وغصبه.. أن يحفظ الصورة والشريطة التى تسلم عليها تلك المملكة فإنها محفوظة عليه وثابتة فى عقد تسلم تلك المملكة له وإلا ستخرج من يديه بمثل ما صارت إليه"(١).

ثانيا: عليه أن يتصدى لتذمر المحكومين بالقول، وألا ينتظر حتى يحدث التمرد من جانب المحكومين بالفعل، ذلك أن تجاهل تذمر المحكومين بالكلام هو البداية الحقيقية لحدوث تذمرهم بالفعل، حيث قال "ابن ظفر" هنا: " ايدى الرعية تبع لألسنتها، فإذا قدرت على أن تقول قدرت على أن تصول"(٢)، وقوله كذلك: "ترك نكير الصغائر مدعاة إلى الكبائر"(٣)، كما راح "ابن ظفر" هنا يوضح سبل تصدى الأمير لتذمر المحكومين بالقول (أى قبل أن يتحول تمرد المحكومين إلى فعل) بقوله: "عليك بالصبر وكف الأذى وبسط العدل والإحسان وتأمين السبل وإجارة المستجير وتأليف المستوحشين والأخذ بالفضل والعفو"(٤).

---

(١) المرجع السابق، ص٩٦ وص ٩٧.

(٢) المرجع السابق، ص٩٦. وتصول من صول، والصؤول هو الذى يتطاول على الناس ويضربهم.انظر: لسان العرب لابن منظور، مرجع سابق، ج٧، ص ٤٤٤.

(٣) سلوان المطاع، المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق،ص٩٦، كما ذكر "ابن ظفر" فى نفس الصفحة أن الأمير إذا اتخذ هذه الخلال شرعا يدين به، زادت سمعته حسنا والقلوب إليه ميلا والألسنة له شكرا.

ثالثا: عدم إعمال اللين الزائد مع المحكومين، وإلا حدث للأمير مثلما حدث للخليفة "عثمان بن عفان" (رضى الله عنه) حيث ذكر "ابن ظفر": أن الخليفة " عثمان بن عفان" قال لجلسائه وهو محصور فى الفتنة: "وددت لو أن رجلا صادقا أخبرنى عن نفسى وعن هؤلاء" - يعنى الذين حصروه. فقال رجل من الأنصار: "أنا أخبرك يا أمير المؤمنين، إنك تطأطأت (أى قللت لهم من قدرك) لهم فركبوك، وتخادعت (يعنى تظاهرت لهم بأنك مخدوع) لهم فسلبوك، وما جرأهم على ظلمك إلا إفراط حلمك. قال: صدقت. ثم قال له: "أتعلم أو هل لك علم بما يثير الفتن؟ قال: "نعم يا أمير المؤمنين، إن الفتنة يثيرها أمران أحدهما الأثره تضغن الحامة (يعنى اختصاص بعض الخاصة للشئ دون غيرهم تثير الحقد عليهم) ، والثانى حلم يجرئ العامة.. وإذا استحكمت الفتنة فليس لها إلا الأزم " (يعنى الصبر)"[1].

أما عن الشق العلاجى: (بعد وقوع التمرد)، فإن "ابن ظفر" قد نصح الأمير بأمرين فى معالجته لتمرد وفساد الرعية:

أولهما: عدم استخدام العنف (القسوة) فى حالة تمرد المحكومين وإلا فقد ملكه، حيث قال "ابن ظفر" : "هناك أمور من استقبلها بالعنف والردع هلك بها، الملك فى حال غضبه، والسيل فى حال صدمته، والعامة فى حالة هيجها ومرجها"[2] ، وقوله أيضا: " إن أشبه شئ بردع العامة عند تنمرها وهيجها معاناة الجدرى فى حالة انبعاثه إلى سطح الجسد بالأطلية الرادعة"[3]، وقوله كذلك : "قد تخرج الرعية بعنف السياسة إلى

---

(١) المرجع السابق، ص٩٨، ص٩٩، والحامة يعنى الخاصة.

(٢) المرجع السابق، ص٨٦.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة، والأطلية من طلى، والطلاء كل ما طليت به بالدهن وغيره. انظر لسان العرب لابن منظور، مرجع سابق، ج٨ص ١٩٤ وص١٩٧.

مالا تريد من المعصية"[1].

ثانيهما: عدم التمييز بين من هو معه ومن هو ضده وبين من هو مرتاب، لاتخاذ ما يلزم حيالهم من التدبير. حيث قال "ابن ظفر" : "البحث (فى مثل هذه الظروف) خطر عظيم لأنه يوحش المريب فيحركه إلى اللحاق بعدوك، وإذا التحق مع عدوك قاتل معه على بصيرة ليست لعدوك، وبذل جهده فى العود إلى وطنه وأهله وماله، وعدوك لا يقاتلك على مثل ذلك، ورُبما لم ينفصل عنك المريب بل يعاديك بموضعه ويكاشفك ويتكثر عليك بشكله من الرعية فينصره، والعامى لا ينظر إلى الملك من حيث تحققه فى الخلق الإنسانى، بل ينظر إليه من حيث خصيص تفرده وأنفته وعلو همته فينافر لذلك ويألف العامى الذى يشاكله فى الأخلاق بعلة المشاكل"[2]، كما نصح " ابن ظفر " الأمير كذلك بألا يكاشف المحكومين بالامتحان فى مثل هذه الظروف (أدبار الملك) وإلا فخسارتهم محققة[3].

---

(١) سلوان المطاع، المرجع السابق، ص ٩٦. ولعل هذه النصيحة مأخوذة من مقولة "معاوية بن أبى سفيان":"إنى لا أضع سيفى حيث يكفينى سوطى،ولا أضع سوطى حيث يكفينى لسانى، ولو أن بينى وبين الناس شعرة ما انقطعت، كانوا إذا شدوها أرخيتها، وإذا أرخوها شددتها" انظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٢، ص ٢٩.

(٢) سلوان المطاع، المرجع السابق، ص٨٧. وهنا يظهر جانبا من تحليل "ابن ظفر" النفسى (السيكولوجى)، الذى ظهر أيضا فى موضع آخر من كتابه حيث قال عن الشخص الذى يحاول نفى طبعه: "إنما كان المطبوع أملك من أدب المؤدب لأن الطبع أصلى وتمده القوى الناشئة معه، فهو أملك بالنفس التى هى محله لاستيطانه إياها وكثرة أعوانه بها، والأدب طارئ على المحل غريب به"، وقوله أيضا: "أضل المؤدبين سعيا من طالب من المتأدب أن يعاونه على نفى طبعه عنه، وكيف وطبعه أولى به وأقرب إليه وآثر عنده من مؤدبه، لكن المؤدب الماهر من طالب المتأدب بستر المذموم من طباعه وتعميته والتورية عنه".. المرجع السابق،ص١١٧ وص١١٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٧.

هذا ولقد راح "ابن ظفر" يصور خاصية " الصبر" التى يجب أن يتحلى بها الأمير، على أنها الضابط لجميع خصاله من رحمة وحلم وشجاعة..، فلا يجب أن يفلت زمام الصبر من الأمير فى هذا كله وإلا وقع فى عديد من الشرور التى قد تودى بفقد حكمه، فالرحمة مع المحكومين تحتاج إلى صبر، والشجاعة كذلك تحتاج إلى صبر، حيث قال: "ابن ظفر" : "والصبر لهذه الخصال... ضابط (لها) ضبط الأمير جنوده عن مزايلة مراكزهم، والأخلال بما نصب له من دفاع وانتفاع...، والصبر أنواع.. والنوع اللائق بكتابنا هذا هو صبر الملوك، وصبر الملوك عبارة عن ثلاث قوى: القوة الأولى: قوة الحلم، وثمرتها العفو، والقوة الثانية: الكلاءة[1] والحفظ، وثمرتها عمادة المملكة، والقوة الثالثة: قوة الشجاعة، وثمرتها فى الملوك الثبات، وثمرتها فى حماة المملكة من المقاتل، الإقدام فى المعارك، ولا يراد من المَلك الإقدام فى المكافحة، فإن ذلك من الملوك تهور وطيش وتغرير، وإنما شجاعة المَلك ثباته حتى يكون قطبا للمحاربين، ومعقلا للمنهزمين، وهذا مادام بحضرته من يثق ندبه عنه ودفاعه دونه وحمايته له"[2]. وهنا انتقل "ابن ظفر" بعد ذلك إلى ذكر حادثة تدلل على أن قوة الشجاعة فى الأمير ثمرتها الثبات، حيث ذكر أن " موسى الهادى" كان يوما فى بستان ومعه أهل بيته وبطانته، فدخل عليه حاجبه فأخبره أن رجلا من الخوارج جيئ به أسيرا، وكان "الهادى" حريصا على الظفر به، فأمر بإدخاله بين رجلين قد أمسكاه بيديه، فلما رأى الخارجى "الهادى" جذب يديه من الرجلين اللذين كانا يمسكانه واخترط (سل) سيف أحدهما ووثب نحو "الهادى"، ولما رأى ذلك من كان

---

(١) والكلاءة هى الحفظ والحرس، وكلأك الله كلاءة يعنى حفظك الله وحرسك. انظر:لسان العرب لابن منظور، مرجع سابق، ج١٢ص ١٣٢، ص ١٣٤.

(٢) سلوان المطاع، مرجع سابق ، ص٧٥،ص٧٧.

حول "الهادى" من أهله وخاصته فروا جميعا وبقى "الهادى" وحده فثبت بمكانه حتى إذا قرب الخارجى منه وكاد يعلوه بالسيف، قال "الهادى" اضرب عنقه يا غلام، فالتفت الخارجى حين سمع ذلك ووثب "الهادى" على الخارجى، وسقط الخارجى تحته فقبض "الهادى" على يده وانتزع منه السيف فقتله[1]. ولقد علق "ابن ظفر" على تلك الحادثة بقوله: "فهذه غاية الشجاعة المطلوبة من الملك، فإذا لم يكن بحضرة الملك من يثق بدفع الشر عنه، حسن حينئذ منه أن يذب عن نفسه، إما بالإقدام على العدو إن غلب على ظنه النجاة منه أو الامتناع عن الإقدام عليه إن غلب على ظنه انهزامه بأن أتاه مالا قبل له به"[2].

وجملة القول هنا بصدد قاعدة (سلوانة) الصبر، أنها أساس التعامل من جانب الأمير فى مواجهة المحكومين وخاصة فى حالة تمردهم، فاللين وهو أفضل الوسائل فى مثل هذه الظروف يحتاج من الأمير إلى صبر، وهكذا.

القاعدة الرابعة (السلوانة) الرابعة " الرضى" :

وهنا أوضح "ابن ظفر" مقصده من الرضى حيث قال: "إنما هو عبارة عن العزم على توطين النفس على الرضى بالقضاء إذا نزل، وإنما يتحقق الرضى بعد حصول القضاء"[3] ثم دلل على ذلك المعنى بمثال فقال: إن "يزدجرد ابن سابور"، لما ولد له ابنه " بهرام جور"، أراد أن

---

(١) سلوان المطاع، المرجع السابق،ص٧٧، ص ٧٨. و"موسى الهادى" هو الخليفة العباسى الرابع، تولى الخلافة سنة ١٦٩-١٧٠هـ، بعد أبيه"المهدى"، وهو أخو "هارون الرشيد" (الذى تولى الخلافة بعده). كما ذكرت تلك الحادثة التى أوردها "ابن ظفر" كذلك فى كتاب مروج الذهب للمسعودى، ج٢،ص ٢٥٥،وص ٢٥٦.

(٢) سلوان المطاع، المرجع السابق، ص ٧٧.

(٣) المرجع السابق،ص١٠١.

ينشأ بين أمة نابية ذات همم علية، ونفوس أبية، وبهم يصير الملك إليه، فرأى أن العرب أولى الأمم بتلك الأخلاق، ووقع اختياره عليهم، فكتب إلى النعمان الأكبر ابن "امرئ القيس بن عدى بن نصر اللخمى" فاستحضره، ثم ملكه على العرب وسلم إليه ابنه "بهرام" وأمره بكفالته، ولما استوفى "بهرام" من السن خمسة عشر سنة استأذن "النعمان" الملك "يزدجرد" فى القدوم عليه بولده، وكان " يزدجرد" فظا غليظ القلب شديد الكبر، مجترئا على سفك الدماء واغتصاب الأموال، فعامل ابنه "بهرام" بالقسوة التى طبع عليها واتعبه وكده واستعمله على مجلس شرابه، فضاق "بهرام" ذرعا بما ناله من أبيه، لكنه لم يظهر هذا التبرم، وأخذ يروض نفسه على الرضى بخدمة أبيه حتى انقادت لما أراد منها، ثم تحول "بهرام" إلى بلاد العرب، إلى أن هلك أبوه وورث ملكه"(١).

وبعد أن انتهى "ابن ظفر" من سرد ذلك المثال راح يقدم للأمير عدة نصائح حيث قال: "فليصرف الأمير فكره إلى ما ذكرته (الرضى بالواقع)، ليكون ما يظهره من الغبطة راجعا إلى عقد يوافقه ومعنى يطابقه ولا يتخلق من ذلك بما يتمنى رفضه"(٢)، كما نصحه بعدم التصنع (الرياء) مدللا على ذلك بقوله: " لأن الرياء سراب يخدع الفطن القاصرة، ولا يخفى على البصائر الباصرة"(٣)، وقوله : " فلا ينبغى (على الأمير) أن يظهر من ذلك ما يبطن خلافه"(٤). ونصحه كذلك بقوله: "إن من صحب الملوك بما لا يوافقها تحركت عليه بالغضب"(٥).

---

(١) المرجع السابق، من ص ١٠٣ إلى ص ١٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٥.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

كما نصح "ابن ظفر" الأمير بنصائح فى إطار الرضى بالواقع منها: عدم إفشاء سره حيث قال: "أمران يسلبان الحر كمال الحرية وهما قبول البر، وإفشاء السر، وشرح هذا إن قبلت بره فقد أوجبت على نفسك الخضوع له، والإحسان يرق الإنسان، وكذلك من اطلعته على سرك فإن حَذَّرَك من إفشائه يلزمك ذل التقية"(١).

ونصحه كذلك بالحذر من الأعداء حيث قال: "عدوك ضدك وحكم الضدين التنائى والتنافر والتباين والتدابر"(٢)، وقوله: "لا تطأ أرضا وطئها عدوك إلا على توق واحتراس وتوقى افتراس، ولا يغرك خروجه منها وبعده عنها فربما رتب فيها شباكا ونصب لك بها أشراكا"(٣)، وقوله كذلك: "لاتغش عدوك إلا متسلحا متحرزا (يعنى متوقيا) متحفظا، ولا يغرك منه استسلامه وإلقاؤه السلاح فما كل سلاح يدرك البصر"(٤).

ونصحه أيضا بأن يحذر الكذب قائلا (كما سبق الإشارة إلى ذلك): "الكذب كالسموم التى تقتل إذا استعملت مفردة، وقد تدخل فى تراكيب الأدوية فينتفع بها، فلا ينبغى (للأمير) أن يطلق الكذب إلا لمن يستعمله فى المصالح كالكذب فى كيد الأعداء، وفى تأليف البعداء، كما لاينبغى أن يطلق (الأمير) تلك السموم التى ذكرناها إلا للمأمونين عليها المانعين لها

---

(١) المرجع السابق، ص ١١٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٦.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن "ابن ظفر" قد نصح الأمير (فى موضع آخر) بالنسبة للحذر من العدو بألا يصغى إلى دعاية العدو قائلا: " صرفك النظر إلى عدوك إضاعة، واصغاؤك السمع إلى حديثه طاعة"، وقوله أيضا: " إذا عجزت عن التحصن من كلام عدوك فأنت عن التحصن من كيده أعجز". انظر :المرجع السابق، ص٩٤.

من المفسدين"[1].

كما حذر "ابن ظفر" الأمير من اليأس والملل وهو في طريقه لتحقيق هدفه حيث قال: "السآمة من أخلاق العامة وليست من أخلاق السامة"[2].

وجملة القول بشأن قاعدة الرضى أنها جاءت لتحدد علاقة الأمير القرشي "ابن حمود" بملك صقلية، حيث نصحه "ابن ظفر" وهو بصحبة الملك ألا يخالفه وإلا تحرك عليه بالغضب فيفقد نفوذه بالجزيرة، وأن يوطن نفسه على الرضى بما هو قائم ليكون ما يظهره من غبطة متوافق مع ما بداخله، ونصحه وهو فى هذه الحالة بعدم الكذب على نحو ما أوضح، وبعدم إفشاء سره، والحذر من أعدائه، ومن اليأس فى هذه المرحلة.

السلوانة الخامسة " الزهد" :

وطبقاً لهذه القاعدة (السلوانة) نصح "ابن ظفر" الأمير فى حالة أن خرج الأمر من يده، وكانت الظروف المحيطة به أقوى منه، إن عليه بالزهد فى الملك. و"ابن ظفر" هنا لم يتحدث عن الزهد فى نعيم الملك مع عدم نبذه حال الخلفاء "أبو بكر" ، و "عمر"، وإنما تحدث عن "الزهد فى الملك مع نبذه له وتخليه عنه حال " معاوية بن يزيد": كان على صغر سنه عالماً عاملاً، أفضت الخلافة إليه وسنه سبع عشر سنة، فخلعها[3]. وهنا برر "ابن ظفر" ذلك بقوله: " وأى خير فى الملك وصاحبه إما قائم بحقوقه وعامل بالشكر فيه فذلك مسلوب اللذة والقرار منغص العيش، وإما

(١) المرجع السابق، ص١١٨، وص ١١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٦، والسآمة تعنى الملل واليأس.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٠.

منقاد لشهواته مؤثر للذاته مضيع للحقوق مضرب عن الشكر فمصيره إلى النار... وإذا كان الملك والنعيم إلى زوال فأى خير فيما يفنى ويبيد؟"[1].

كما دعا "ابن ظفر" الأمير كذلك إلى التحرر من عبودية الملك قائلا: "وإذا كانت العبودية كناية عن خدمة المعبود والحاجة إليه فأعبد العبيد الملك.. وذلك لأن الرعية تستخدم باطن الملك وظاهره فى تدبيرها وتأديبها وصونها من عدوها وعونها على مصالحها وردع ظالمها ونصر مظلومها وتأمين سلبها وسد ثغورها والإعداد لما ينعشها فى الجدوب ولما يحصنها فى الحروب وجباية فضول أموالها وصرفها فى صلاح أحوالها وحسم أسباب هيجها وإزاحة علل فتنها وهرجها، هذا مع شدة حاجة الملك إلى رعيته فى صون نفسه وتنفيذ أمره وامحاض نصحه ودفع عدوه"[2].

وأخيرا ختم " ابن ظفر" نصائحه للأمير فى إطار (سلوانة) الزهد بنصحه بالزهد فى الدنيا قائلا: "قريب سلبها من سلمها، وخطفها من عطفها، والعاقل من أهلها من استعد لحيلها، وليس الاستعداد كذلك إلا للتأهب لبغيها المكتوم، وفراقها المحتوم، فالاستكثار منها نقيض ذلك"[3].

وهكذا، يتضح من كل ما تقدم بشأن القواعد (السلوانات) الخمس، التى قدمها "ابن ظفر" للأمير القرشى "ابن حمود" أنه قصد بها أن تكون خطوات نحو تحقيق هدف هو: عودة صقلية إلى حوزة المسلمين. فبدأ معه بقاعدة التفويض وقدم فى إطارها مجموعة نصائح فى حالة وقوع الضرر (والضرر هنا هو فقد صقلية) تدعوه إلى استخدام وسائل يسعى

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٤١. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه النصيحة رغم أن ظاهرها يدعو إلى الزهد فى الملك إلا أنها تحدد حقوق وواجبات كل من الملك والرعية المتبادلة.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٥.

بها لتحقيق هدفه، تمثلت فى وسيلتى القوة والحيلة معا أو تغليب إحداهما (وخاصة وسيلة الحيلة) بحسب ما يمليه الموقف، وتدبير أمره فى ذلك كله استنادا إلى حقائق الواقع. وفى حالة كون الظروف أقوى من الأمير فى سعيه لتحقيق هدفه (عودة صقلية) فيجب عليه ألا يذهل وألا يتقاعس عن الوصول إلى هدفه، وفى هذه الظروف مطلوب من الأمير كحد أدنى المحافظة على نفسه ووضعه في الجزيرة، وكل هذا فى إطار ما أسماه بسلوانة التأسى. وواضح أن القواعد التى جاء بها "ابن ظفر" فى إطار قاعدتى (سلوانتى) التفويض والتأسى تحدد ما ينبغى أن يسلكه الأمير فى سياساته مع الملوك والأمراء الآخرين. أما القواعد التى ينبغى أن يسلكها الأمير مع رعيته فقد فصلها فى قاعدة الصبر (وخاصة فى حالة تمرد الرعية أو فسادها، وفى حالة "ابن حمود" فإن فساد الرعية تمثل فى معاصرته لمحنة تنصير المسلمين ومفارقتهم الدين) فأوضح له كيف يتعامل مع الرعية باللين والرحمة لا بالقسوة فى حالة فسادها. ولما رأى "ابن ظفر" أن ظروف الأمير القرشى (ابن حمود) كانت أقوى منه وأنه أخفق فى تحقيق هدفه، نصحه بالرضى بما هو قائم، كما دعاه إلى الزهد فى الحكم فى حالة خروج الأمر من يده.

هذا ولئن كان الأمير القرشى "ابن حمود" قد أخفق فى تحقيق هدفه، فإن هذه النصائح التى قدمها "ابن ظفر" تصلح بصفة عامة لكى تكون قواعد لفن أصول الحكم يستخدمها أى حاكم فى كسب حكم أو المحافظة عليه، وفى كيفية إدارة سياساته الداخلية والخارجية بالقوة أو الحيلة أو بالاثنين معا وكل ذلك ضمانا لقوته.

نصائح جامعة فى فن أصول الحكم " لابن ظفر " :

وتجدر الإشارة هنا إلى أن "ابن ظفر" قد قدم نصائح جامعة لعملية الحكم، منها نصيحة تحدد ركائز الحكم حيث قال:

" وفضيلة ذات الملك بخمس خصال: رحمة تشمل رعيته، ويقظة تحوطهم، وصولة تذب عنهم، ولبابة يكيد بها الأعداء، وحزامة ينتهز بها الفرص"[1]. ويظهر هذا النص ركائز الحكم، والتى تتمثل فى : توفير الحماية والأمن للمواطنين، ومعاملتهم بالرحمة، ووجود جيش وطنى قوى يدفع عنهم، ومهارة دبلوماسية فى معاملة الأعداء، وحزم ينتهز به الفرص لتحقيق المصالح الوطنية.

كما قدم "ابن ظفر" كذلك نصيحة جامعة تحدد مؤشرات زوال الحكم، حيث قال: "ويستدل على أدبار الملوك بخمسة أمور: أحدها: أن يستكفى الملك بالأحداث ومن لا خبرة له بالعواقب، والثانى، أن يقصد أهل مودته بالأذى، والثالث: أن ينقص خراجه عن قدر مؤونة المملكة، والرابع: أن يكون تقريبه وإبعاده للهوى لا للرأى، والخامس: استهانته بنصائح العقلاء وآراء ذوى الحنكة"[2]. وتبين هذه النصيحة أسباب فقد الملك وتحدد مؤشرات زواله والتى حددها "ابن ظفر" فى استعانة الحاكم بوزراء ومستشارين لا خبرة لهم بعملية الحكم، وأن يتجه الحاكم لمعاملة رعيته بالقسوة وينال أهل مودته بالأذى، وأن لا يستطيع توفير الاحتياجات الضرورية لإمارته فى حالة نقص مواردها عن احتياجاتها، وأن يكون تقريبه وإبعاده لبطانته للهوى لا للموضوعية، واستهانته بذوى الخبرة والحنكة من مواطنيه.

هذا وانطلاقا من هاتين النصيحتين الجامعتين، ومما تقدم كله بشأن نصائح "ابن ظفر" للأمير فى كتابه "سلوان المطاع"، نستخلص الأصول العامة لفن الحكم عند "ابن ظفر" فى إطار السياستين الداخلية والخارجية كما يلى:

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٢.

بالنسبة للسياسة الداخلية، نصح "ابن ظفر" الأمير باتباع القواعد التالية:

أولا: الإبقاء على الحد الأدنى من الحقوق للأفراد عند تسلمه للحكم، فلا يسعى الأمير إلى انقاصها وإلا تألب عليه أفراد مجتمعه. **ثانيا:** توفير الاحتياجات الضرورية لمجتمعه، من خلال حفظ التوازن بين خراج (موارد) المجتمع وقدر مؤونته (متطلباته)، فإن نقص الخراج عن قدر مؤونة المجتمع كان ذلك مؤشرا لزوال الحكم. **ثالثا:** أن تكون الرحمة أساس التعامل مع المحكومين، بلا لين زائد، ولا قسوة فى غير مكانها، وإذا كان الأمر يتطلب استخدام القسوة (مع الخارجين عن صف الجماعة) فإن ذلك من باب قتال أهل البغى الذين يشقون عصا الطاعة ويسعون إلى تقويض كيان المجتمع وتهديد وحدته(١)، أما فى حالة تمرد الرعية وفسادها فلا مجال إلا لاستخدام اللين. **رابعا:** توفير الأمن للمحكومين (يقظة تحوطهم) وحماية أرواحهم وأملاكهم. **خامسا:** تدبير وتأديب وصون الرعية من عدوها وعونها على مصالحها وردع ظالمها ونصر مظلومها وتأمين سبلها وسد ثغورها والإعداد لما ينعشها فى الجدوب ولما يحصنها فى الحروب وجباية فضول أموالها وصرفها فى صلاح أحوالها، وحسم أسباب هيجها وإزاحة علل فتنها وهرجها، فإن افلح الأمير فى تنفيذ ذلك استطاع أن يستعين برعيته فى صون نفسه وتنفيذ أوامره وامحاض نصحه ودفع عدوه.

وفى شأن السياسة الخارجية، نصح "ابن ظفر" الأمير باتباع القواعد التالية:

---

(١) وعلى حد قول "ابن ظفر" كما تقدم: "إذا كانت الإساءة طبعا، لم يملك لها الإحسان دفعا". انظر: المرجع السابق، ص ٣٢.

أولا: حسن التدبير القائم على حقائق الواقع لا على الظنون والتصورات اللا واقعية.

ثانيا: استخدام وسيلتى القوة والحيلة[1] معا أو تغليب إحداهما بحسب ما تمليه طبيعة الموقف.

ثالثا: وجود جيش وطنى قوى (صولة يدافع بها عن مجتمعه).

رابعا: توفر الحزم اللازم لانتهاز الفرص فى تحقيق الأهداف.

وبصفة عامة (فى إطار السياستين الداخلية والخارجية) نشير هنا إلى أن "ابن ظفر" قد أوضح على طول كتابه ضرورة ألا ينفرد الحاكم وحده باتخاذ القرار، وألزمه المشورة وأخذ النصيحة من وزرائه وذوى الرأى والخبرة، فكتابه مشحون بنصائح فى هذا الإطار، منها: "إنما يسعد النصحاء بمثله إذا كان مؤيدا بفضيلة العقل، فإن لم يكن كذلك شقى به النصحاء وسعد به ذوو الملق (المداراة) ، وهذا لأن الناصح ينفق على من نصح له من عقله، وبالفعل يدرك العقل"[2]، وقوله أيضا: " النصائح بشعة المبادئ حلوة العواقب، فهى كالأدوية يسوء استعمالها وييسر مآلها، ويذم عبها (يعنى كثرتها) ويمدح غبها(عاقبتها)"[3].

كما نصح " ابن ظفر " الحاكم بأن يستخدم طلب النصيحة أداة لاختبار ناصحيه ومعرفة نواياهم وخباياهم، حيث قال: "الرأى مرآة العقل، فمن أردت أن ترى صورة عقله فاستشره"[4]، وقوله : " انظر إلى المنتصح فإن أتاك بما يضر غيرك ولا ينفعك فاعلم أنه شرير، وإن

---

(١) وعلى نحو تسميتها المعاصرة: الإستراتيجية والدبلوماسية.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٤.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) المرجع السابق، ص٣١.

أتـــاك بما ينفعك ويضر غيرك فاعلم أنه طامع، وإن أتاك بما ينفعــك ولا يضر غيرك فاصغ إليه وعول (يعنى اعتمد) عليه"[١].

وعمن يتجه إليه الحاكم بطلب النصيحة قـــال "ابـــن ظفـــر ": "إذا احتجت إلى المشورة فشاور ذا الحنكة والتجربة من طبقتك، ولا تشـــاور من ليس من طبقتك فيخرجك عن حـــدك لكونـــه خارجـــا عـــن عـــالم خصائصك"[٢]، وقوله أيضا : " من ظن من الملوك أن لفطنته فضيلة على فطنة وزيره فقط غلط..، وإنما كانت فطن الوزراء أثقب من فطن الملوك لأن الملوك يتفقهون أبدا فى سياسة من دونـــهم مـــن الرعايـــا لاغـــير، والوزراء يتفقهون فى سياسة الملوك وسياسة الرعايا، فهم أشبه بالجوارح التى تصيد وتفترس ويصيدها أيضا جوارح أشـــد منـــها فـــهى أعـــرف الجوارح بمكايد الاحتراس ومكايد الاكتساب"[٣].

ولقد أوضح "ابن ظفر" كذلك الكيفية التى يتلقى بها الحاكم النصيحة، وذلك بقوله: "لا يكن سمعك لأول مخبر ولا ثقتك لأول مجلس"[٤]، وقوله: "إنما يقضى بصدق الخبر عصمة المخبر لا صدقـــه". وشـــرح هـــذا: أن المخبر الصادق إذا لم يكن معصوما فـــهو عرضـــة للتلبيـــس وفرصـــة للتدليس، وكون المخبر ثقة صدوقا إنما يفيد سلامته من التحريـــف فيمـــا نقله، ولا يفيد عصمة إدراكه، فقد ينظر الصادق المغفل.. إلى القمر ودونه مقطعات السحاب فيخبر بأنه أدرك سرعة سيره، وينظر من سفينة جاريـــة إلى البر فيزعم أن البر يجرى.. فلم يدخل الخلل من جهة تحريفه لكن من جهة إدراكه"[٥]. وواضح أن هذه النصوص تبين عمق تحليل "ابن ظفـــر"

---

(١) المرجع السابق،ص٩٠.
(٢) المرجع السابق،نفس الصفحة.
(٣) المرجع السابق، ص ٥٧.
(٤) المرجع السابق، ص٨٣.
(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

وواقعيته حتى فى تحديد القواعد التى يتلقى بها الحاكم النصيحة.

هذا وفى حالة ركوب الحاكم رأيه وعدم أخذه بالنصيحة فقد قال "ابن ظفر" عنه : "إنما يكون قبول الصواب ورده بحسب قوة التخيل الفكرى وضعفه، فمن قوى تخيل فكره فهو فى سلطان الرأى غالب، ومن ضعف تخيل فكره فهو فى سلطان الهوى غالب، وعلى حكم هذا القانون: فمن عدم الفكرة فى الأمور التحق بالبهائم"(١). وهكذا تظهر موضوعية "ابن ظفر" فى حكمه على الأمقه من الحكام، ولقد أوضح "ابن ظفر" من قبل أن من علامات أدبار الحكم استهانة الحاكم بنصائح ذوى الآراء والخبرة.

وجملة القول فى كتاب " سلوان المطاع " " لابن ظفر" العربى الصقلى: أن الكتاب فى جملته (من بدايته إلى نهايته) قواعد لفن أصول الحكم فى فى السياسة الداخلية والخارجية، توضح كيفية كسب الحكم ووسائل المحافظة عليه، وتجنب أسباب فقده، وتحدد وسائل التعامل من جانب الأمير مع رعيته ومع أصدقائه ومع أعدائه فى الخارج..، وكل هذا يؤكد عناية "ابن ظفر" بما نسميه اليوم "بفن السياسة" ، حيث انطلق من الواقع مستهدفاً تصوير قواعد عمل فى خدمة "فن الحكم" لكى يتغير بها أسلوب العمل السياسى ضماناً لفاعليته.

موقع " ابن ظفر " من المفكرين الإسلاميين السياسيين:

وإذ انتهينا من تحليل نصوص كتاب " سلوان المطاع" "لابن ظفر"، نعرض هنا لموقع "ابن ظفر" بين المفكرين الإسلاميين السياسيين، وبصفة خاصة بين مفكرى أهل السنة والجماعة، : "فابن ظفر" العربى، الصقلى

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٣.

المولد، المكى الأصل، يعد من فقهاء أهل السنة والجماعة، فمن أشهر كتاباته " المسنى فى الفقه على مذهب الإمام مالك" كما تقدم. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه يشترك مع غيره من المفكرين الإسلاميين السياسيين فى إفراد كتاب لنصح الملوك، حال "الماوردى" (٤٥٠هـ) فى كتابه "نصيحة الملوك" ، وأيضاً فى كتابه " تسهيل النظر وتعجيل الظفر - فى أخلاق الملك وسياسة الملك" ، وكتاب " التبر المسبوك فى نصيحة الملوك" "للغزالى" (٥٠٥هـ)، وغيرها من كتب نصيحة الملوك. لكن هذه الكتابات يغلب عليه طابع الحكمة السياسية وصورت بمنهج مثالى، والذى يميز "ابن ظفر" عما عداه هنا من المفكرين الإسلاميين السياسيين اللذين قدموا نصائح للحكام، هو تفرده فى تصوير هذه النصائح من الواقع، حيث ظهرت نزعته الواقعية فى تقديمه لنصائحه، وفى تصويره لقواعد وأصول فن الحكم، وهذا ما جعلنا نضع "ابن ظفر" فى مجموعة المفكرين السياسيين الإسلاميين أصحاب المنهج الاستقرائى، والتى يمثلها وحده، حيث انطلق فى تصويره لقواعد فن أصول الحكم من الواقع، فإمعاناً فى وصفه للواقع (حيث لم يستهدف تفسير الواقع حال "ابن خلدون" و"ابن الأزرق") راح يصور مجموعة قواعد عمل لو اتبعها الأمير لجاءت سياساته فى الداخل والخارج أكثر قوة وفاعلية، فكان بذلك مؤسساً لفن السياسة على مستوى الفكر الإنسانى قاطبة من ناحية، وكان بذلك أيضاً إماماً للواقعية السياسية من ناحية أخرى (تبعاً لارتباطه الشديد بالواقع عند تصويره لقواعد فن أصول الحكم، واتخاذه التاريخ كأداة لملاحظة الواقع السياسى)، أو بعبارة أخرى: كان بذلك مؤسساً للمنهج الاختبارى (الاستقرائى) فى الدراسات السياسية، على مستوى الفكر الإنسانى قاطبة كذلك.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك خطأً شائعاً مفاده أن "أرسطو" الفيلسوف اليونانى القديم (فى القرن الرابع ق.م) هو مؤسس المنهج الاختبارى (الاستقرائى) فى الدراسات السياسية. ذلك أن أرسطو قد لجأ فى دراسته للنظم السياسية إلى الملاحظة، ولكنه استهدف بها الإقناع بما يجب أن تكون عليه النظم فى ضوء مثل معينة، فهو إن كان قد بدأ واقعياً إلا أنه استهدف ما يجب أن يكون عليه هذا الواقع ، فكان منهجه بذلك منهجاً فلسفياً[1]، أما "ابن ظفر" فقد انطلق فى تصويره لقواعد فن أصول الحكم من ملاحظة الواقع، واستهدف وصف هذا الواقع، وإمعاناً فى وصفه لهذا الواقع صور مجموعة قواعد عمل من ثنايا مجموعة ملاحظات للواقع السياسى، استقرأها من التاريخ، فكان منهجه بذلك منهجاً اختبارياً استقرائياً، وله السبق على " مكيافللى" فى هذا الشأن.

ثالثاً : فن السياسة عند " مكيافللى " الإيطالى:

التعريف " بمكيافللى ":

ولد "نيقولا مكيافللى" فى مدينة "فلورنس" بإيطاليا سنة ١٤٦٩م، ورغم أن مدينة "فلورنس" كانت آنذاك من أكبر مراكز الثقافة فى أوربا فى عصر النهضة، إلا أن ظروفها السياسية كانت مضطربة، شأنها شأن باقى الإمارات الإيطالية حيث الفساد السياسى والانحطاط الخلقى، وفى هذه الظروف نشأ "مكيافللى" ، والتحق عام ١٤٩٤م بخدمة الحكومة وهو فى سن الخامسة والعشرين، ورقى عام ١٤٩٨م إلى وظيفة سكرتير

---

(١) انظر فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية، مرجع سابق،ص ٢٦٤، ص٢٧٣.

للمستشارية الثانية "بفلورنس" والتى تشرف ــ وفق دستور فلورنس ــ على الشئون الخارجية والعسكرية، وأصبح "مكيافللى" آنذاك من واضعى سياسة "فلورنس" ومخططيها، حتى أنه اختير فى أربع وعشرين بعثة دبلوماسية (لفرنسا وروما وغيرهما..)، وقضى "مكيافللى" ثلاثة عشر عاماً فى عمله هذا مما أكسبه خبرة ودراية بالوحدات السياسية فى أوربا آنذاك. لكن انحيازه إلى جانب الجمهوريين (شأن والده الذى كان يعمل بالمحاماة ومن المنحازين لهم) فى صراعهم ضد أسرة "مديتشى" أفقده منصبه بعد عودة هذه الأسرة للحكم، ونفى "مكيافللى" من مدينته حيث أرغمته الحكومة الجديدة على التزام ضيعته بالريف لا يبارحها (معتمداً على دخل متواضع يجنيه منها)، وفى المنفى عوض "مكيافللى" اخفاقه فى المنصب الحكومى بالخوض فى مجال التأليف، فوضع كتابه "الإمارات" والذى عرف فيما بعد " بالأمير"، واعتزم اهداءه إلى أحد أمراء أسرة "مديتشى" آملاً بذلك أن يدعوه المديشيون للعودة إلى الخدمة العامة والجاه والمنصب، وبفضل وساطة أصدقائه أوفد "مكيافللى" فى آخريات أيامه فى بعثات دبلوماسية (لكن لا شأن كبير لها)،كما عهد الكاردينال "دى ميتشى"، الذى أصبح فيما بعد البابا "كليمنت" السابع، إلى مكيافللى" بكتابة "تاريخ فلورنس" مخصصاً له راتباً سنوياً صغيراً. ولقد خلف " مكيافللى" ــ بعد قراءاته الترجمات اللاتينية لمختلف الكتب الإغريقية القديمة ــ عدة مؤلفات سياسية، لكنه اشتهر بكتابين اثنين:-

أولهما: كتاب "الأمير " وأتمه سنة ١٥١٣م، ولقد وزع الكتاب على شكل مخطوطة ونسخ عدة مرات، ولكنه لم يطبع إلا بعد وفاته بخمس سنوات عام ١٥٣٢، ولئن كان هذا الكتاب قد أخفق فى الواقع فى تحقيق هدف مؤلفه المباشر (وهو تحرير إيطاليا من الغزاة وتوحيدها)

لكنه يعتبر أحد خمسة كتب أثرت فى التفكير السياسى الغربى[1].

وثانيهما: مطارحاته، وهى دراسات فى الكتب العشـــرة الأولـــى للمؤرخ "تيتوس ليفى" وأتمها سنة ١٥٢١، وقد جعل من تاريخ روما نقطة بداية بحثه[2].

الظروف التاريخية التى عاصرها " مكيافللى ":

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه فى أوائل العصر الوسيط كانت السـلطة الزمنية والسلطة الروحية فى يد الإمبراطور الرومانى، ولما اتسعت سلطة الكنيسة فيما بعد أصبحت وحدها صاحبة القول الفصل فى تحديد علاقـــة الفرد بالمجتمع، وبالسلطة القائمة، وإليها وحدها كان يرجع الأمر كله فـــى وضع مقاييس الخطأ والصواب. لكن الأمور تطورت بعد ذلـــك بفضـــل اتصال الجيوش المسيحية الأوربية بالمسلمين إبان فترة الحروب الصليبية، حيث وجد الأوربيون حضارة وثقافة لا يمكـــن أن تقـــارن بحضارتـــهم وثقافتهم البدائية آنذاك، ولم يجدوا أثراً لسيطرة رجال الدين وحجرهم على حرية الفكر وتقييد السلوك، كما لم يجدوا أثراً لفكرة أن رجل الدين هـــو الواسطة بين الفرد وربه، كما شاهد كل مسيحى أوربى طلب العلـــم فـــى

(١) وهذه الكتب هى: الليفيثان "لهوبز" ، وكتاب الحكومة المدنية "للوك"، وكتــاب روح القوانين "لمونتسكيو" ، وكتاب العقد الاجتماعى "لروسو".

(٢) راجع فيما تقدم بشأن التعريف بمكيافللى وبمؤلفاته: فؤاد محمـــد شـــبل، الفكـــر السياسى، مرجع سابق ج١، من ص ٣٣٩ إلى ص٣٤١. وكذلك:

- G.Mosca, Histoire des doctrines politiques, Op. cit., pp. 108-111.

وانظر أيضاً مقدمة الترجمات التالية (لكتاب الأمير):

- Niccolo' Machiavelli, The prince, introduction, translation, and notes by Paul Sonnino, New Jersey, 1996, pp. 3-20.
- The prince by Niccolo Machiavelli, translated by Daniel Donno, Edited and an introduction by the translator, New York, 1981, PP. 1-11, p. 123,P. 124.

جامعات الأندلس، وكل من زار صقلية حرية البحث والتسامح الديني، ولقد كانت هذه الأفكار الإسلامية هى الركيزة الروحية لحركتى النهضة والإصلاح فى أوربا، كما كانت المطبعة والبوصلة والبارود دعامتها المادية (نتيجة اتصال الجيوش الأوربية كذلك بالتتار الغزاة المتأثرين بالحضارة الصينية) إذ حطمت المطبعة احتكار رجال الكنيسة للمعرفة التى كانت وقفاً عليهم طوال ألف سنة، كما دمر البارود نظام الفروسية الذى كان وسيلة النبلاء فى اخضاع جمهرة الأفراد، فأودى ذلك بنظام الإقطاع، كما أعانت البوصلة الملاحين والتجار على ارتياد البحار الواسعة، فجلبوا لمواطنيهم سلعاً وأفكاراً لا عهد لهم بها، وكل هذا ساعد على انهيار أوضاع القرون الوسطى، ومن هنا أخذ المفكرون يهاجمون الكنيسة، ويهتدون بالعقل فى تدمير دعاوى رجالها. ولقد انحسر مد القرون الوسطى عن الحياة السياسة الأوربية بفعل العوامل الروحية والمادية السالفة والتى كان من آثارها حركة" النهضة: La Renaissance"، وحركة الإصلاح الدينى، وتجدر الإشارة هنا إلى أنه نتيجة لحركة النهضة عاد العقل الأوربى إلى الثقافة اليونانية (الوثنية) القديمة التى اقتلعتها الكنيسة وطمست معالمها، إلا فيما يتصل بالآراء الفلسفية اليونانية والتشريعات الرومانية التى وافقت أغراض رجال الكنيسة، مما ترتب عليه تسويد العقل وتحكيمه فى جوانب الحياة المادية والروحية[1].

وإيطاليا التى عاصرها "مكيافللى" كانت مقسمة إلى خمس وحدات سياسية كبيرة نسبياً هى: مملكة نابولى فى الجنوب، ودوقية ميلان فى الشمال الغربى، وجمهورية البندقية فى الشمال الشرقى، وجمهورية فلورنس، والإمارة البابوية فى الوسط. هذا بالإضافة إلى عدد كبير من الدويلات المستقلة التى يحكمها أمراء يتصارعون معاً ويستعينون بالممالك

---

(١) انظر فيما تقدم: فؤاد محمد شبل، المرجع السابق، من ص ٣٢٩إلى ص ٣٣٨.

الكبرى على قهر خصومهم، الأمر الذى أغرى الإمبراطورية الألمانية وفرنسا وأسبانيا على التدخل فى الشئون الإيطالية سعياً لإيجاد مناطق نفوذ لها. وكانت البابوية تستعين ــ بالتحديد ــ بأسبانيا حفاظاً على أملاكها فى شبه الجزيرة الإيطالية، ولرفضها تركيز السلطة فى يد حاكم واحد.

هذا ولقد شب " مكيافللى" فى عهد الأمير المديتشى، الذى أطلق عليه الفلورنسيون اسم " لورنزو" العظيم، والذى اعتبر عهده العصر الذهبى للنهضة الإيطالية، وإليه كان يرجع الفضل فى حفظ التوازن بين الوحدات السياسية الخمس الكبرى فى إيطاليا (إلى حد ما)، وتوفى "لورنزو" سنة ١٤٩٢، واضطر خلفه "بييرو" إلى الخروج منفياً بعد عامين على أثر تعرض المدينة لغزو من " شارل الثامن " ملك فرنسا، وظهر راهب يسمى "سافونا رولا" قام بإصلاح الجمهورية ونجح فى إقامة حكومة ثيوقراطية، ما لبثت أن انهارت فأعدم الراهب سنة ١٤٩٨ (وبعد بضعة أشهر من ذلك اختير "مكيافللى" سكرتيراً للمستشارية الثانية لجمهورية فلورنس)، وحينما جاء الجيش الفرنسى من جديد (بعد ثلاثة عشر عاماً قضاها مكيافللى فى منصبه) إلى فلورنس اضطر أهلها تحت ضغط الخوف والفزع إلى استدعاء " آل مديتشى"، وخرج "مكيافللى" من مدينته بدوره منفياً. ولقد ظهرت فى هذه الآونة عوامل جديدة عقدت من مشاكل إيطاليا، كما ضاعفت من تعاسة "مكيافللى" وشقائه، فقد بدأ "لوثر" إصلاحه الدينى، وأدت المنافسة بين الإمبراطور "شارل الخامس" الألمانى، والملك "فرانسوا الأول" الفرنسى للسيطرة على إيطاليا، إلى ما لحق بروما من خراب، وإلى طرد عائلة " مديتشى " من جديد من فلورنس[١].

---

(١) راجع فيما تقدم بشأن ظروف إيطاليا التاريخية فى تلك الفترة:- ==

وجملة القول هنا: أن هذا الواقع السياسى المضطرب قد أثر تـأثيراً بالغاً على فكر "مكيافللى" ، كما كان للواقع الاجتماعى أثراً بالغـاً أيضـاً على فكره وبصفة خاصة ما نتج عنه من تسويد العقـل وطـرح تعـاليم الكنيسة.

تحليل نصوص كتاب " الأمير Il principe " " لمكيافللى ":

ويتكون الكتاب من مقدمة، وستة وعشرين فصـلاً، وفـى مقدمـة الكتاب أعلن "مكيافللى" أن كتابه هذا هدية منه إلى الأمير "لورنزو" (ابـن بيارو دى مديتشى) حيث قال:

" Desiderando io adunque offerirmi alla vostra Magnificenzia con qualche testimone della servitu' mia verso di quella, non ho trovato intra la mia suppellettile cosa quale io ablia piu' cara o tanto existimi , quanto la 'cognizione delle azioni delli uomini grandi imparata con una lunga esperienza delle cose moderne et una continua lezione delle antique"(1).

- == G.Mosca, Op. cit., P.P. 103-108.
- Linda Villari, The life and times of Niccolo Machiavelli, 1891.

وكذلك مقدمة ترجمة كتاب الأمير لـ: " Paul Sonnino " مرجع سابق، من ص٦ إلىص ١١.

(١) انظر:

- Niccolo' Machiavelli, Il principe, presentazione di Fredi Chiappelli, Firenze, 1900, P. 11,12.

ولقد اعتمد الباحث على فهم نصوص كتاب الأمير "لمكيـافللى" علـى الـتراجم الإنجليزية التالية:

- N., Machiavelli, The prince, introduction, translation and notes by Paul Sonnino, Op. cit.
- N.Machiavelli, The prince, translated by Daniel Donno, Op.cit. ==

وتظهر هذه النصوص رغبة "مكيافللى" فى أن يقدم للأمير دليلاً متواضعاً على ولائه له، وأنه لم يجد فيما يملكه شئ يعتز به ويقدره سوى معرفته بالأعمال التى قام بها عظماء التاريخ، وهى معرفة حصل عليها من خلال تجربة شخصية طويلة وخبرة بالأحداث التي عاصرها، ودراسة لأحداث الماضى.

ولقد تناول "مكيافللى" فى كتابه هذا من الفصل الأول وحتى الفصل الرابع عشر أنواع الإمارات (من إمارات جمهورية وملكية ومختلطة وكنسية..) ، وكيفية كسب تلك الإمارات ووسائل المحافظة عليها وأسباب فقدها. غير أن أهم ما عرض له " مكيافللى" فى مؤلفه " الأمير" هو ما يتصل "بفن السياسة"، وهو موضوع الفصول من الخامس عشر إلى السادس والعشرين ــ أى إلى نهاية الكتاب ــ حيث سعى إلى تقديم قواعد ينبغى على الأمير أن يتبعها إزاء رعيته وقبل أصدقائه وأعدائه من الأمراء والملوك.

ففى الفصل الخامس عشر، والمعنون بالأمور التى يستحق عليها الأمراء المديح أو اللوم، قال " مكيافللى" فى بدايته:-

"Resta ora a vedere quali debbano essere e`modi e governi di uno principe con sudditi o con li amici"(1).

ويوضح هذا النص أن " مكيافللى" سيبدأ من ذلك الفصل (الخامس عشر) فى بيان الطرق والقواعد التى يجب على الأمير أن يسلكها إزاء رعاياه وأصدقائه كما قال:-

---

- ==N.Machiavelli, The prince, translated and edited by Angelo M.Codevilla, Boston University, 1997.

(١) انظر فى هذا الشأن : –Niccolo'Mechiavelli, Il Principe, Op. cit., P. 92.

"Onde e' necessario a uno principe , volendósi mantenere, imparare a potere essere non buono, et usarlo e non usare secondo la necessita"(1).

ويبين هذا النص قاعدة من القواعد التى يجب على الأمير أن يسلكها للحفاظ على إمارته، حيث نصحه "مكيافللى" أن يتعلم كيف يبتعد عن الطيبة والخير (أو إن شئنا عن الأخلاق) ويتعلم كيف يستخدم هذه الأخلاق أو لا يستخدمها طبقاً لضرورات الأحداث التى يواجهها. ومعنى ذلك أن الأمير الذى يريد البقاء فى حكمه عليه ألا يكون طيباً وخيراً على الدوام، وإنما ينبغى عليه أن يجيد كيف يكون طيباً وخيراً وكيف لا يكون كذلك وفق ما تقتضيه الضرورة.

وفى نفس الفصل نصح "مكيافللى" الأمير فى سبيل المحافظة كذلك على إمارته بقوله:

"Et io so che ciascuno confessera' che sarebbe laudabilissima cosa uno principe trovarsi di tutte le soprascritte qualita', quelle che sono tenute buone: ma , perche' non si passono avere, ne' interamente asservare . per le condizioni umane che non lo consentono, li e' necessario essere tanto prudente , che sappia fuggire l'infamia di quelle che li torrebbano lo stato , e da qualle che non gnene tolgano guardarsi , se elli e' possibile , ma , non possendo, vi si puo' con meno respetto lasciare andore, Et ancora non si curı di incorrere nella fama di quelli vizii , sanza quali possa difficilmente salvare lo stato"(2).

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق، ص٩٣.

وتظهر هذه النصوص نصيحة "مكيـــافللى" للأمـــير بـــأن يتحلـــى بالفضائل (التى ذكرها من قبل فى نصوص أخرى كـــأن يكـــون كريمـــا محسنا وفيا بالعهد شجاعا..) غير أن ذلك الأمر – كما اعتقد "مكيـافللى" – صعب التحقيق بعيد المنال لا يتفق وحال البشرية، وتبعا لذلك رأى أنه من الضرورى أن يكتفى الأمير بأن يعرف كيف يتجنب التصرفات الخسيســة التى تفقده حكمه، وأن لا يكترث بأى لوم يقع عليه إذا كان من الضرورى ألا يتخلى عن فعل هذه الرذائل إذا كانت ضرورية للحفاظ على إمارته.

وفى الفصل السادس عشر والمعنون " بـــــالكرم والبخـــل" نصـــح "مكيافللى" الأمير بقوله:–

" E pero, a volersi mantenere infra li uomini el nome del liberale , e' necessario non lasciare indrieto alcuna qualita di suntuosita ; talmente che, sempre, uno principe cosi fatto consumera' in simili opere tute le sua faculta' ; e sara' necessitato alla fine, se si vorra' mantenere el nome del liberale , gravare e'populi estraordinariamente et essere fiscale e fare tutte quelle cose chi si possono fare per avere donari. Il che comincera' a farlo odioso con sudditi, e poco stimar da nessuno , diventando povero; in modo che, con questa sua liberalita avendo offeso li assai e premiato e'pochi"(1).

وتوضح هذه النصوص نصيحة "مكيافللى" للأمير الذى يرغب فـــى اشتهاره بين رعيته بالكرم أن يعرف كيف يكون كريما، فالأمير الذى مـن طبيعته الكرم ولا يعرف كيف يستخدم هذا الكرم فى الحفاظ على حكمـــه

---

(١) المرجع السابق،ص ٩٤، وص ٩٥.

سيستنزف جميع امكانياته لكي يحافظ على هذا الكرم (الزائد) وسيجد نفسه مضطرا فى النهاية لفرض ضرائب ثقيلة على شعبه فيصبح مبتزا له، حيث سيقدم على أى عمل ليحصل به على المال، وإذا ما انحدر الأمير إلى مثل هذه الحالة سيكرهه شعبه، ويفقد تقديره له تبعا لفقره، وسيفتح الباب بكرمه – الذى أدى به إلى كسب قلة من الناس – إلى أن يخلق روح المقاومة لدى الكثرة. ولتوضيح ذلك، قدم "مكيافللى" أمثلة واقعية بقوله:–

"Papa Lulio II , come si fu servito del nome del liberale per aggiugnere al papato, non penso, poi a mantenserselo, per potere fare guerra la re di Francia : et ha fatto tante guerre sanza porre uno dazio estraordinario a'sua , perche , alle superfule spese ha sumministrato la lunga parsimonia sua. El re di Spagna presente, se fussi tenuto liberale, non arebbe fatto ne' vinto tante imprese"(1).

وتشير هذه النصوص إلى نصيحة "مكيافللى" للأمير بضرورة أن يعرف كيف يستخدم الكرم والبخل فى الحفاظ على حكمه، فأوضح أنه على الرغم من أن البابا "يوليوس الثانى" قد عرف عنه الكرم واستخدم ذلك فى الوصول إلى البابوية، إلا أنه بعد ذلك تخلى عن الكرم لكى يوفو ما يلزم من وسائل تمكنه من شن الحروب. كما قام ملك فرنسا (آنذاك) بشن عديد من حروب دون فرض مزيد من الضرائب على شعبه لأنه غطى بتقتيره من قبل كل نفقات هذه الحروب. وملك أسبانيا (آنذاك) لو كان كريما لما تمكن من النجاح فى عدد كبير من المشروعات.

وفى الفصل السابع عشر والمعنون "باللين والقسوة ، وهل من

---

(١) المرجع السابق، ص٩٥.

الخير أن تكون محبوباً أم مهاباً " نصح "مكيافللى" الأمير بقوله:-

"..Dico che ciascuno principe debbe desiderare di esser tenuto pietoso e non crudele : non di manco debbe avvertire di non usare male questa pieta'. E ra tenuto Cesare Borgia crudele; non di manco , quella sua crudelta' aveva racconcia la Romagna , unitola ridottola in pace et in fede"[1].

وتبين هذه النصوص أن الأمير - كما رأى "مكيافللى" - إذا كان ينبغى عليه أن يكون رحيماً فإنه يتحتم عليه أيضاً أن يعرف كيف يستعمل القسوة، ذلك بأن اللين قد يؤدى إلى الفوضى، وأن القسوة تقيم النظام وتحقق الوحدة، وكثيراً ما تقضى على الفوضى، كما حذر "مكيافللى" الأمير من إساءة استعمال الرحمة مع رعاياه، وذكر أن قيصر "بورجيا" كان من القساة على شعبه ولكن قسوته جاءت بالنظام والوحدة إلى بلده وفرضت عليها الاستقرار والولاء.

وفى نفس الفصل تساءل "مكيافللى" عما إذا كان من الأفضل أن يكون الأمير محبوباً أم مهاباً من قبل شعبه حيث قال:-

" Nasce da questo una disputa : s'elli e' meglio essere amato che temuto , O e converso . Respondesi, che si varrebbe essere l'uno e l'a'ltro; ma, perche' elli e' difficile accozzarli insieme, e'molto piu' sicuro essere temuto che amato , quando si abbia a mancare dell'uno de' dua..... Ma, sopra a tutto , asstenersi dalla roba d'altri; perche' li uomini sdimenticono piu' presto la morte del padre che la perdita del patrimonio. E che sia vero che l'altre sua

---

(١) المرجع السابق، ص٩٧.

virtu' non sorebbano bastate, si puo considerare in Scipione rarissimo non solamente ne tempi sua ,ma in tutta la memaria delle cose che si sano, dal quale li eserciti sua in Ispagna si rebellorono . I e che non nacque da altro , che dalla' troppa sua pietà, la quale aveve a' sua soldati piu licenzia che alla disciplina militore non si conveniva"(1).

وتظهر هذه النصوص الإجابة على ذلك التساؤل الذى طرحه "مكيافللى" عما إذا كان من الأفضل أن يخاف الناس الأمير بدلا من أن يحبوه، حيث رأى "مكيافللى" أنه من الواجب أن يخاف الناس الأمير وأن يحبوه، ولكن لما كان من العسير الجمع بين الخوف والحب فإنه من الأفضل أن يخافوه على أن يحبوه... وعلل " مكيافللى" ذلك بقوله لأن الناس لا يترددون فى الإساءة إلى الأمير الذى يجعل نفسه محبوبا، بقدر ترددهم فى الإساءة إلى من يخافونه.. وضرب "مكيافللى" على ذلك مثلا "لشيبيو" الذى ثارت عليه جيوشه فى أسبانيا بسبب إغراقه فى اللين مع جنوده الذين سمح لهم بأشياء لا تتفق والنظام العسكرى.

وفى الفصل الثامن عشر، والمعنون "بكيف يتوجب على الأمير أن يحافظ على عهوده" قدم " مكيافللى" مجموعة قواعد للأمير فى علاقاته مع الأمراء الآخرين، حيث قال:-

"Dovete a dunque sapere come sono dua generazione di combattere : l'uno con le leggi , l'altro con la forza : quel primo e' proprio dello uomo , quel secondo delle bestie : ma, perche' el primo malte volte non basta , conviene ricorrere al secondo . Per

---

(١) المرجع السابق، ص٩٨، وص ٩٩، وص١٠٠، وص١٠١.

tanto a uno principe e' necessario sapere bene usare la bastia e lo uomo ... Sendo adunque uno principe necessitato sapere bene usore la bestia , debbe di quelle pigliare la golpe et il lione ; perche' il loine non si difende da lacci, la golpe non si difende da lupi . Bisogna adunque essere golpe a conoscere e'lacci , e lione a sligottire e'lupi. Coloro che stanno semplicemente in sul lione, non se ne intendano . Non puo', per tanto, uno signore prudente ne, debbe osservare la fede, quando tale oservanzia li torni e che sono spente le cagioni che la feciono promettere, E , se li uomini fussino tutti buoni , questo precetto non sarebbe buono; ma, perche' sono tristi e non la osservareb bano a te,tu ancora non l'hai ad osservare a loro . Ne' mai a uno principe mancorono cagioni legittime di colorare la inosservanzia"(1).

ويستفاد من هذه النصوص أنه بصدد علاقات الأمير تجاه غيره من الأمراء عليه كما رأى "مكيافللى" أن يجمع فى تصرفاته معهم بين أساليب الإنسان والحيوان، حيث قال للأمير: عليك أن تدرك أن ثمة سبيلين للصراع، أحدهما بواسطة القانون، والثانى بواسطة القوة، وبينما يلجأ البشر إلى السبيل الأول يلجأ الحيوانات إلى السبيل الثانى، لكن السبيل الأول غير كاف عادة لتحقيق الأهداف المرجوة، ولذلك فعلى الأمير أن يلجأ إلى السبيل الثانى، بل إنه من الضرورى أن يعرف الأمير كيف يستخدم الطريقتين معاً.. ورأى "مكيافللى" أنه إذا التجأ الأمير إلى وسيلة الحيوان عليه أن يتخذ من بين الحيوانات: الثعلب والأسد كمثل يحتذى به

---

(١) المرجع السابق،ص ١٠٢، ص١٠٣.

فى هذا الشأن، فعليه أن يعمل على أن يكون ثعلبا وأسدا فـــى آن واحـــد. ذلك أنه إذا لم يكن الأمير إلا اسدا ما استطاع أن يتبيـــن الشـــباك التـــى تنصب له، وأنه إذا لم يكن إلا ثعلبا لعجز عن مواجهة الذئاب، ومن ثـــم فإن الأمر يقتضى أن يكون الأمير أسدا وثعلبا فى ذات الوقـــت. وفيمـــا يتعلق بالوعود والتعهدات التى يعطيها الأمير للآخرين عليه أن يكون ثعلبا فلا يراعى الضمير إذا كان من شأن ذلك الإضرار به، ويبرر "مكيـــافللى" ذلك بأن هذا الأسلوب يصبح غير ملائم لو أن الناس جميعا كانوا خـــيرين (لكنهم – عنده – غير ذلك). فالناس فى تصـــور" مكيـــافللى" ســـيئون لا يراعون وعودهم للأمير، ومن ثم فهو أيضا فى حل من الوفـــاء بوعـــده تجاههم. ولقد اكتفى "مكيافللى" هنا باعطاء مثال معاصر له دلل به علـــى ذلك، حيث قال:-

"Lo non voglio delli freschi tacerne uno . Alessandro VI non fece mai altro , non penso mai ad altro che ad ingannare uomini , e sempre trovo' subietto da paterlo fare . E non fu mai uomo che avessi maggiore efficacia in asseverare , e con maggiori giuramenti affermassi una cosa, che l'osservassi meno; non di meno sempre li succederono l'inganni ad votum , perche conosceva bene questa parte del mondo"(1).

وتشير هذه النصوص إلى ما فعله البابا " ألكسندر السادس " الذى لم يقم بأى عمل سوى خداع الآخرين، بل ولم يفكر فى شئ ســـوى ذلـــك. ونظرا لتفوقه ومهارته فى تقديم الوعود كان دائما يجد الفرصـــة لنجـــاح خداعه فى الوقت الذى لم يكن هناك من هو أقل منه تمسكا بهذه الوعود.

---

(١) المرجع السابق،ص ١٠٤.

هذا وفى الفصول من التاسع عشر إلى الرابع والعشـــرين، نصـــح "مكيافللى" الأمير عدة نصائح منها أن يتجنب كل ما يؤدى إلى تعرضـــــه للاحتقار والكراهية من جانب شعبه، وأن يخلق بمكره عداوات فى الداخل والخارج متى اتيحت له الفرصة لذلك، حتى إذا ما قهر أعداءه ضـــاعف من مكانته وعظمته، ونصحه كذلك أن يعمل لاكتساب الشهرة، وأن يحسن اختيار وزرائه وذلك عن طريق اختيار الوزير الذى يستهدف فى جميـــع أعماله مصالحه (أى مصالح الأمير) وليس مصالح ذلك الوزير الخاصـــة، كما نصحه أيضا بالابتعاد عن المنافقين، وأن يعمل للوقاية من النفاق مـــن ثنايا جعل الجميع يدركون أنهم لن يسيئوا إليه إذا ما واجهوه بالحقـــائق، وأن يقبل الأمير النصيحة دائما.

وفى الفصل الخامس والعشرين، والمعنون "بأثر القدر فى الأمـــور الإنسانية وطرق مقاومته" عرض " مكيافللى" رأيه فى أحكام القدر، حيـــث قال:-

" E' non mi e'incognito come molti hanno avuto et hanno opinione , che le cose del mondo sieno in modo governate della fortuna e da Dio, che li uomini con la prudenzia loro non posaino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno... I udico patere esser vero che la fortuna sia arbitre della meta' delle azioni nostre, ma che ancora lei ne lasci governare l'atra meta',opresso , a noi"(1).

وتوضح هذه النصوص رأى "مكيافللى" فى أحكام القدر، حيث يرى أن كثيرين يعتقدون بأن الأحداث الدنيوية يسيطر عليها القضاء والقـــدر، ويتحكمان فيها، وأنه ليس للبشر (من باب الحكمة والتبصر) أن يغيروهـــا

(١) المرجع السابق،ص ١٣٧، ص١٣٨.

أو يبدلوها، بل عليهم الاستسلام الكامل لها دون محاولة فعل أى شئ... أما هو فليس فى وسعه أن يتجاهل الإرادة الإنسانية تماما، ومن رأيه أن يعزو الإنسان إلى القدر التحكم فى نصف عمله لأن القدر ترك له النصف الآخر أو ما يقرب ليتحكم فيه بنفسه.

وفى الفصل الأخير من كتابه "الأمير " (الفصل السادس والعشرين) والمعنون بـ "الدعوة إلى تحرير إيطاليا من البرابرة" دعا الأمير "لورنزو"، الذى أهدى إليه الكتاب، إلى تحرير إيطاليا من الغزاة البرابرة (ويقصد بهم فرنسا وألمانيا وأسبانيا آنذاك).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن أفكار "مكيافللى" لم تقتصر فقط على كتاب "الأمير" ، بل امتدت إلى مطارحاته[1] (السابق الإشارة إليها). ففى هذه المطارحات بحث "مكيافللى" فى توسع الجمهورية الرومانية، كما ظهر فيها تجاهله للدين وفصله عن السياسة، وكذلك فكرة القوة والحيلة كأساس لسياسات الحكومات. ومما جاء من آراء فى هذا المطارحات موقف "مكيافللى" من الكنيسة (كنيسة روما آنذاك) حيث قال:-

" Abbiamo dunque con la chiesa e coi preti nio Italiani questo primo obbligo, d'essere diventati senza religione e cattivi, ma ne

---

(١) انظر:

- Niccolo' Machiavelli, Discorsi –sopra la prima deca di Tito Liuio, Milano, 1919.

واعتمد الباحث فى فهم بعض النصوص التى أوردها هنا على التراجم التالية لمطارحات "مكيافللى":-

- The discourses by Niccolo' Machiavelli, translated by Max Lerner, New York, 1940.
- ...., translated by Daniel Donno, New York, 1981.

abbiamo ancora un maagiore , il quale e' cagione della rovina nostro. Questo e'che la chiesa ha tenuto e tiene questa nostra provincia divisa . E veramente alcuna provincia non fu mai unita o felice , se la non viene tutta all' ubbidienza d'una repubblica o d'uno principe , come e' avvenuto alla Francia ed all Spagna. E la cagione che la Italia non sia in quel medesmo termine, ne' abbia anche ella o una repabblica o uno principe che la governi, e'solamente la chiesa: perche' avendovi abitato e tenuto imperio temporale , non e'stata si potente, ne' di tal virtu' che l'abbia potuto occupare il restante d'Italia, e farsene pricnipe; e non e' stata, dall'altra parte si debile, che, per paura di non perdere il dominio delle cose temporali, la non abbia potuto convocare un potente che la difenda contro a quello che in Italia fosse diventato troppo potente"(1).

وتدلل هذه النصوص على موقف " مكيافللى" من الكنيسة الإيطالية، حيث هاجمها بقوله: نحن الإيطاليون ندين لكنيسة روما وقسيسيها بما وصلنا إليه من حالة الارتداد عن الدين وفساد الخلق، بل وبما هو أعظم من ذلك الإنهيار(٢). ذلك أن الكنيسة عملت ولا زالت تعمل (آنذاك) على تقسيم إيطاليا التى لا يمكن لها أن تتحد، ولا أن تهنأ إلا إذا خضعت لحكومة واحدة سواء أكانت ملكية أو جمهورية، كما هو الحال فى فرنسا وأسبانيا، لكن إيطاليا لم تكن أيا منهما وسبب ذلك كله هو الكنيسة التى لم تكن لديها القدرة على فرض سيادتها على جميع أنحاء إيطاليا، كما لم

---

(١) انظر فى هذا الشأن: - N.Machiavelli, Discorsi, Op., cit., P. 64.

(٢) حيث شاهد "مكيافللى" انهيار وطنه عام ١٥١٢.

تسمح لغيرها القيام بتلك المهمة، وإذن هى المسئولة عن تفتيت إيطاليا وعدم وحدتها تحت حكومة واحدة، حيث سعت لتمزيقها بين عديد من إمارات وجعلتها فريسة سهلة المنال لا للبرابرة الأقوياء فحسب بل ولأى أمير يرغب فى النيل منها فى سعيه لزيادة قوته.

رابعا : مقابلة بين كل من " مكيافللى " ، و " ابن ظفر " :

وإذ انتهينا من تحليل نصوص كتاب "سلوان المطاع" "لابن ظفر" العربى الصقلى بالتفصيل اللاحق، وكتاب "الأمير" "لمكيافللى" (على سبيل الاستشهاد) ، فإنه واضح أن كليهما سعى إلى تقديم قواعد عمل لو اتبعها الأمير لجاءت سياساته (فى الداخل وفى الخارج) أكثر قوة وفاعلية، ومن ثم فقد سعى كلاهما لتقديم قواعد لفن أصول الحكم تكفل له أقصى درجات الفاعلية. وفيما يلى نعرض لنقاط التشابه والخلاف بينهما:-

أولا: نقاط التشابه:-

أولها: أن كليهما قدم كتابه هدية إلى أمير ، "فابن ظفر" قدم كتابه "سلوان المطاع" هدية إلى قائد صقلية وزعيم المسلمين بها "ابن حمود" آملا بذلك أن يسعى هذا الأمير القرشى إلى توحيد المسلمين بالجزيرة والعمل على عودتها إلى حوزة المسلمين من أيدى النورمان (على نحو ماقام به الموحدون من استرداد المهدية من أيديهم فى نفس العام الذى ألف فيه "ابن ظفر" كتابه هذا). و"مكيافللى" كذلك قدم كتابه "الأمير" هدية إلى الأمير "لورنزو" آملا أن يقوم هذا الأمير بتوحيد إيطاليا بعد تحريرها من يد الغزاة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن مصير هذين الكتابين كان الاخفاق فى تحقيق هدفهما فى حياة كل من "ابن ظفر" و "مكيافللى".

ثانيها: إرساء قواعد عمل لو اتبعها الأمير لجاءت سياساته أكثر قوة وفاعلية: من قوة وحيلة، والاستناد إلى جيش قوى، وحسم الأمور، والحزم فى انتهاز الفرص تحقيقا للأهداف، وعدم استخدام اللين الزائد مع المحكومين.

ثالثها: النزعة الواقعية فى التحليل، فالمعرفة لديهما مستمدة من التجربة العملية، والقواعد التى قدمت من جانبهما فى فن أصول الحكم جاءت مستندة إلى أحداث تاريخية.

رابعها: النسبية وعدم تقبل أى حل من جانبهما فى العملية السياسية على أنه نهائى، ففى قاعدة " التفويض" التى قدمها " ابن ظفر" يرى أن التفويض لأحكام القدر لا يعنى الاستسلام والتواكل بل يعنى الثبات والمثابرة والعمل المستمر للخروج من الموقف بأقل الخسائر الممكنة، وفى هذا الإطار يذهب "مكيافللى" – كما تقدم – إلى القول بعدم الاستسلام الكامل للأحداث دون محاولة فعل أى شئ حيث عزا إلى القدر التحكم فى نصف العمل، وأن القدر قد ترك للإنسان النصف الآخر أو ما يقرب ليتحكم فيه بنفسه.

خامسها: الإشارة إلى مفهوم القوة فى الدراسات السياسية، فى تناولهما لاستخدام وسيلتى القوة والحيلة من جانب الأمير فى سياسته وخاصة الخارجية ضمانا لقوته.

ثانيا: نقاط التباين:

أولها: مسألة فصل الأخلاق عن السياسة، حيث نصح " مكيافللى" الأمير بأنه لكى يبقى فى حكمه فعليه أن يعرف كيف يجيد استخدام الرذائل وألا يكترث بأى لوم يقع عليه من جراء ذلك عملا بمبدأ "الغاية تبرر الوسيلة"، ولأن التحلى بالفضائل أمر لا يتفق وحال البشرية. أما "ابن

ظفر" فيذهب إلى النقيض مما نصح به " مكيافللى" الأمير من دعوته له بفصل الأخلاق عن السياسة، حيث ربط بينها، ونصح الأمير في حالة تمرد رعيته بكف الأذى وبسط العدل والإحسان وتأمين السبل وإجارة المستجير والأخذ بالفضل والعفو. من هنا كان الأمير الأفضل عند "ابن ظفر" هو الذى يربط سياسته بالأخلاق الفضلى، أما الأمير الأفضل عند "مكيافللى" فهو الذى يطرح الأخلاق جانبا في سياسته، ولذلك كان "مكيافللى" يبدى إعجابه بالبابا ألكسندر السادس وهو الكاردينال "روديجو بورجيا" الذى دأب على استخدام السم في مواجهة خصومه، والذى لم يفعل شيئا سوى خداع الناس، ولم يترك فرصة لخداعهم إلا واستغلها، وكان قديرا على ايهام سامعيه بصدقه واخلاصه، كما كان "سيزار بورجيا" (ابن البابا ألكسندر السادس) بطل "مكيافللى" الأثير، وقد عاصره، وألهمته سيرته تأليف كتابه "الأمير"، "وسيزار بورجيا" هذا هو الذى قتل أخيه الأكبر واغتال زوج أخته ومئات غيرهم تثبيتا لسلطانه[١].

ثانيها: تصور كل منهما للدين، فعلى حين يرى "ابن ظفر" الفقيه والمفسر أن الدين عماد الحياة والسياسة معا حيث جاءت نصائحه للأمير متفقة مع الشرع، يرى "مكيافللى" أن الدين (المسيحى) يدعو إلى الانكسار واحتقار الدنيويات، وذلك فى مواجهة ديانة الإغريق الوثنية التى تقدس الأبطال وتؤله رجال الفكر والفن العظام، كما أن الدين – ليس إلا أداة من أدوات الحكم يقود بها الأمير شعبه، ولو أن الأمير كان قويا وكافرا لكان أفضل من أن يكون مؤمنا ضعيفا[٢].

---

(١) راجع فى هذا الصدد، فؤاد محمد شبل، المرجع السابق، ص٣٤٣، وص ٣٤٤.

(٢) راجع بصدد تصور "مكيافللى" للدين، المطارحات مرجع سابق، ص٦٣، وص٦٤.

ثالثها: نظرة كل منهما إلى الطبيعة البشرية "فمكيافللى" سيئ الظن بالطبيعة البشرية على طول كتابه، وليس هذا بغريب إذ عاصر "مكيافللى" "سيزار بورجيا" وغيره من سفلة إيطاليا، ومن رجال الدين المنحرفين، فالأمير العاقل – فى تصوره هو الذى يقيم سياسته على افتراض أن الإنسان شرير بطبعته. وعلى النقيض من ذلك يأتى تصور "ابن ظفر" للطبيعة البشرية حيث لم يكن سيئ الظن بها فى كتابه " سلوان المطاع" ، بل وفى كتاب آخر له بعنوان "أنباء نجباء الأبناء" (السابق الإشارة إليه) راح يبرز أفضل ما فى الطبيعة البشرية.

رابعها: التشاؤم، وهو الطابع الغالب على تفكير "مكيافللى"، حيث يرى أن الإنسان غير قابل للتغيير وعاجز عن بلوغ الكمال، على حين يؤمن "ابن ظفر" بأن الإنسان مهيأ بطبعه لبلوغ الكمال وأن بوسعه الارتقاء بذاته بفضل تحرير طاقته الذهنية والنهوض بها، حيث طالب الأمير فى حالة وقوع الضرر بعدم التقاعس وإعمال الحيلة ما استطاع، وحذره من اليأس والسآمة (الملل) وهو فى طريقه لتحقيق هدفه. ولاشك أن التشاؤم الذى غلب على تفكير "مكيافللى" قد انعكس على نصائحه للأمير حيث رأى أنه ليس للأمير متسع من الوقت لممارسة المعنويات وأن هناك فجوة واسعة بين الواقع العملى والمثاليات(١).

خامسها: أن فكر " مكيافللى" قد جاء تمجيدا للحكم الشمولى وتقديسا لمبدأ أنانية الحكام فى تعبئة الجماهير لخدمة غايتهم الطاغية فى التوسع واحاطتهم بهالات المجد والفخار، فينتهى الأمر بهم إلى جنون العظمة، وتجر شهوتهم التى لا حد لها الكوارث على قومهم بل وعلى العالم أجمع (ولقد استهوت أفكار "مكيافللى" تلك كلا من نابليون وهتلر وموسولينى..).

---

(١) راجع بصدد تصور " مكيافللى" للطبيعة البشرية، وبصدد غلبة التشاؤم على تفكيره: فؤاد محمد شبل، المرجع السابق، ص٣٤٥، وص٣٤٨، وص٣٤٩.

أما "ابن ظفر" فيستشف من كتابه أنه غير ميال إلى الحكم الشموالى، بل هو كثير النقد للملوك والأمراء الذين ينفردون باتخاذ القرار وحدهم دون استشارة وزرائهم أو ذوى الخبرة والتجربة، وانتقد كذلك القساة، من الملوك والأمراء، على رعيتهم حيث غلب استخدام الرحمة مع الرعية ولكن بلا لين زائد، أما "مكيافللى" فقد رأى أنه من الأفضل أن يخاف الرعية الأمير من أن يحبوه، وأباح القسوة والقتل والغش أو أية وسيلة طالما أن ذلك يحافظ على الإمارة، وبصفة خاصة أثناء نشأة الإمارة (أى عند إحلال نظام جديد محل نظام قديم)، وكل ذلك على أساس أن المنفعة – عنده – هى أساس العلاقات الإنسانية، وأن الأمير الأفضل هو الذى يحقق أقصى منفعة ممكنة وبأية وسيلة(١).

وختاما، فإنه واضح من كل ما تقدم: من تحليل نصوص كتاب "سلوان المطاع" "لابن ظفر" بالتفصيل المتقدم، ومن تحليل نصوص كتاب "الأمير" "لمكيافللى" (على سبيل الاستشهاد) ومن مقابلة كل منهما من ثنايا نقاط التشابه والخلاف – واضح سبق "ابن ظفر" العربى الصقلى "لمكيافللى" فى تصوير قواعد فن أصول الحكم بحوالى أربعة قرون، حيث نبه إلى وسائل وأدوات لو اتبعها الأمير لجاءت سياساته أكثر قوة وفاعلية، حال استخدام وسيلتى القوة والحيلة (المكيدة) – وعلى نحو تسميتها المعاصرة الاستراتيجية والدبلوماسية – فى سياساته (الخارجية) إزاء الأمراء الآخرين، وحال استخدام وسيلة اللين فى سياساته (الداخلية) إزاء الرعية، لكن لا لين زائد وإلا أدى ذلك إلى فساد الرعية وهكذا.

وواضح كذلك نزعة "ابن ظفر" الواقعية فى تصوير قواعد فن السياسة، باستناده إلى أمثلة تاريخية تدلل على صحة تلك القواعد، حيث

---

(١) المرجع السابق، ص٣٤٦. وانظر كذلك بصدد: مكيافللى والحكم الشمولى:

- Raymond Aron, Machiavel et les tyrannies modernes, Fallois, Paris, 1993.

نهج فى ذلك منهجا اختباريا (استقرائيا) ، وهو سابق على "مكيافللى" فى هذا الصدد، إلى جانب سبقه له فى الإشارة إلى مفهوم "القوة" فى الدراسات السياسية.

من هنا يعتبر "ابن ظفر" العربى الصقلى هو المؤسس الحقيقى لفن السياسة – بمدلوله المعاصر – على مستوى الثقافات الإنسانية قاطبة، وليس "مكيافللى" كما يدعى الغرب ذلك. بل وربما تأثر" مكيافللى" "بابن ظفر" كغيره من الإيطاليين (حال" دانتى" الذى تأثر فى أفكاره عن الآخرة بالمسلمين..) الذين تأثروا بالتراث العربى والإسلامى، حيث كانت صقلية هى الجسر الذى نُقلت الثقافة العربية والإسلامية عبره إلى إيطاليا وأوربا الوسطى فى وقت كانت فيه أوربا كلها تعيش عصور ظلامها وتخلفها، والثابت فعلا أن "مكيافللى" قام بترديد أفكار جاء بها "ابن ظفر" حال فكرة استخدام وسيلتى القوة والحيلة، وعدم استخدام اللين الزائد مع الرعية...، والاستعانة بالأمثلة التاريخية الواقعية فى التدليل على صحة قواعد العمل فى مجال السياسة، والنسبية فى عدم تقبل أى حل نهائى للموقف،وإلى حد ما رأيه فى التصرف مع أحكام القدر من جانب الأمير، وهكذا.

ولقد ظهرت جدارة "ابن ظفر" ومهارته فى تصديه لفن السياسة، بتصوير قواعد فن أصول الحكم بصفة عامة، وبإعمال الحيل بصفة خاصة. ولم يبق بعد ذلك "لمكيافللى" سوى فكرته عن فصل السياسة عن الأخلاق (والدين)، ومبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" كأساس لفن الوصولية، ونظرته التشاؤمية للإنسان، وسوء ظنه بالطبيعة البشرية، وتمجيده للحكم الشمولى. "فمكيافللى" من خلال استخفافه بالدين والأخلاق، وأدبه المكشوف، وفرديته المتطرفة، وماديته السافرة، يعد وبحق مرآة لعصره، فهو الابن البار لعصر النهضة الذى كان من سماته الإعراض عن الدين وإيثار الجوانب العملية، ونبذ فكرة وجود نظام ربانى للإنسان والكون.

الفصل الثالث

مجموعة المفكرين السياسيين الإسلاميين
أصحاب " المنهج العلمى التجريبى "

تقديم :

وهذه المجموعة ــ كما تقدم ــ يمثلها كلاً من "ابن خلدون" ، و"ابن الأزرق"، وحدهما، وعلى أساس أن "ابن خلدون" له السبق فى نقل المنهج العلمى التجريبى من مجال العلوم الطبيعية إلى مجال الدراسات السياسية (والاجتماعية)، لكنه ليس المتمم لسلسلة التفكير العلمى التجريبى هنا، فالمتمم الحقيقى لها هو "ابن الأزرق"، ولتوضيح ذلك نجرى فى هذا الفصل مقارنة بين "ابن خلدون" و"ابن الأزرق". وكذلك ستمكننا هذه المقارنة من معرفة من هو المؤسس الحقيقى للمنهج العلمى التجريبى فى مجال الدراسات السياسية (والاجتماعية).

من هنا فإننا فى هذا الفصل نقدم دراسة تستهدف الكشف عن أن "ابن خلدون" (٧٣٢-٨٠٨هـ/ ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) لم يكن سوى حلقة من حلقات سلسلة التفكير العلمى التجريبى فى الفكر السياسى الإسلامى، حيث يعتبر "ابن الأزرق" الأندلسى (٨٣٢-٨٩٦هـ) والذى ولد بعد وفاة "ابن خلدون" بأكثر من عشرين سنة (١٤٢٧م)، هو المؤسس الحقيقى للمنهج العلمى التجريبى فى الدراسات السياسية بصفة خاصة (والاجتماعية بصفة عامة)[1] وعلى مستوى الفكر الإنسانى قاطبة، وذلك بكل خصائصه ومقوماته الحديثة من "موضوعية: Objectivism " و"نسبية: Relativism "،وإضفاء "نظرة سلوكية: Behavioral Approach"،

---

(١) وهذا ما أكده الدكتور على سامى النشار فى تقديمه لكتاب أبى عبد الله بن الأزرق "بدائع السلك فى طبائع الملك"،طبعة دار الحرية ببغداد، ج١ ، ١٩٧٧، ص ٥.

على التحليل.

فلئن كانا: "ابن خلدون" ، و" ابن الأزرق" قد بدءا تحليلاتهما السياسية من الواقع بالملاحظة ـ فارتكزا بذلك إلى مقوم "الموضوعية" كمقوم أساسى للمنهج العلمى التجريبى، إلا أن "ابن خلدون" قد انتهى بصدد تلك التحليلات إلى تعميمات مطلقة، فافتقد بذلك أهم مقومات المنهج العلمى التجريبى وهو مقوم " النسبية" ، على حين انتهى "ابن الأزرق" إلى تعميمات نسبية بصدد تحليلاته مما جعلها قد جمعت بين مقومى المنهج العلمى التجريبى الحديث وهما : " الموضوعية " و" النسبية "، وعليه فإن "ابن الأزرق" وليس " ابن خلدون " يعد الحلقة الأخيرة والمتممة لسلسلة التفكير العلمى التجريبى فى الدراسات السياسية الإسلامية. هذا وبالإضافة إلى ما تقدم يتميز " ابن الأزرق " عن " ابن خلدون " فى مجال الدراسات السياسية بأنه قد أفرد كتاباً فيها وأسماه " بدائع السلك فى طبائع الملك"(١). ذلك بينما جاءت أفكار "ابن خلدون" السياسية ضمن مقدمته الشهيرة(٢). كما أن كتاب " ابن الأزرق " ذلك كشف لنا عن مصادر مقدمة "ابن خلدون" التى لم يشر هو إليها فى أغلب الأحيان، "فابن خلدون ارتكز فى مقدمته لأفكار متعددة لسابقيه من المفكرين الإسلاميين " كفكرة العصبية" التى يعد "المسعودى" (٣٤٦هـ) أول من نبه إليها فى كتابه " مروج الذهب" ، لم يذكر "ابن خلدون" ذلك وادعى بأنه صاحبها، كما نقل "ابن خلدون" عن إخوان الصفا مصطلحات عدة (كالعمران ـ البداوة ـ التوحش..) ولم يشر إلى مصدرها، كما اعتمد على كتابات "الطرطوشى"

---

(١) وهو كتابه الوحيد فى السياسة، جمع فيه معظم ما كتبه سابقيه فى السياسة من حقائق وقواعد حكمية.

(٢) وهى مقدمة كتابه التاريخى المعنون بـ: " كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر".

و"الماوردى" و"ابن رضوان" ، وجدير بالذكر هنا أن "ابن الأزرق" عند تعليقه على مقدمة "ابن خلدون" ذكر تلك الأفكار ومصادرها، هذا إلى جانب أنه كان متثبتاً فيما نقل من أفكار ليست له وذكر مصادرها بأمانة وصدق، وهو فى هذا على نقيض من "ابن خلدون"(١).

من هنا فإنه لإجراء تلك الدراسة المقارنة بين "ابن خلدون"، و"ابن الأزرق" بشأن مساهمتهما في تأسيس المنهج العلمى التجريبى فى الدراسات السياسية والاجتماعية، فقد رأينا تناول تلك الدراسة من ثنايا النقاط التالية:

أولاً: مقدمة: نعرف فيها " بالمنهج العلمى التجريبى"، وبمقوماته : ١- الموضوعية، ٢- النسبية، وأيضاً "بالنظرة السلوكية" التى تراكمت عليه فى النصف الثانى من القرن العشرين.

ثانياً: مقومات المنهج العلمى التجريبى فى فكر " ابن خلدون".

ثالثاً: مقومات المنهج العلمى التجريبى فى فكر " ابن الأزرق".

رابعاً: إجراء مقابلة بين فكر كل من "ابن خلدون" ، و"ابن الأزرق" فيما قدماه بصدد مقومات المنهج العلمى التجريبى، للوقوف على نقاط الشبه والاختلاف فيما بينهما.

---

(١) وهذا ما أشار إليه د. على سامى النشار: المرجع السابق،ص ٢٢. وهو ما أكده أيضاً: د. محمد جلال شرف، ود. على عبد المعطى محمد، فى كتابهما: الفكر السياسى فى الإسلام ــ شخصيات ومذاهب، دار الجامعات المصرية بالإسكندرية، ١٩٧٨، ص ٥٠٩ وما بعدها، وكذلك: د. محمود إسماعيل، نهاية أسطورة: نظريات " ابن خلدون" مقتبسة من رسائل "إخوان الصفا"، دار قباء بالقاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٤، ص ١٥.

أولاً : مقدمة فى التعريف بالمنهج العلمى التجريبى وبمقوماته

* التعريف بالمنهج العلمى التجريبى:-

وهو المنهج الذى انتهى بتوطيد أقدامه فى الدراسات السياسية فى القرن العشرين وخاصة فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، فثمة التقاء حديث بين المعنيين بفلسفة العلوم على أن "العلم" أضحى يعنى " العلم التجريبى" الذى يجمع بين الاستقراء والاستنباط فى آن واحد. ذلك أن الاعتماد على المنهج الاستنباطى فى الدراسات السياسية (والاجتماعية) وحده معناه اجراء هذه الدراسات بعيداً عن الواقع المستهدف، ومن ثم فهى دراسات تفتقر إلى الموضوعية، وأن الاعتماد على المنهج الاستقرائى وحده – بشأنها – يقف دون البلوغ بنتائج الاختبار إلى مستوى " التعميم:Generalisation " (والذى هو الهدف النهائى للعلم)(1).

من هنا حدث اندماجاً بين المنهجين: الاستقرائى والاستنباطى فى الآونة الأخيرة، فلا فصل بينهما بل تكامل منهجى قوامه الجمع بين الاختبار الاستقرائى والتدليل العقلى، وعلى وضع يهيئ للموضوعية التى قوامها جعل القول الفصل فى شأن حقيقة الواقع المستهدف للواقع ذاته بعيداً عن النظرات الذاتية للباحث مع إفساح المجال للتدليل العقلى باعتباره "أداة التعميم" . ولقد تم الاتفاق بين المعنيين بفلسفة العلوم على تسمية هذه الاختبارية المنطقية " بالعلم التجريبى: Science Experimental "(2).

---

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، منهج البحث العلمى – اجراءاته ومستوياته، مدخل إلى دراسة تقنيات البحث الاقتصادى، من مطبوعات مجلة كلية التجارة – جامعة الإسكندرية ، عدد خاص ١٩٧٩، ص١٠. وانظر للكاتب: النظرية السياسية المعاصرة–دراسة فى النماذج والنظريات التى قدمت لفهم وتحليل عالم السياسة، الدار الجامعية بالإسكندرية، ٢٠٠٠، ص ١.

(٢)انظر :د. محمد طه بدوى ، المرجع السابق ، نفس الصفحة.

و"العلم التجريبى" من حيث هو منهج الدراسات السياسية الحديثة — يتمثل مضمونه بصفة أصلية فى الاعتماد على الملاحظة والتجريب[١] مع تدخل العقل بسلسلة من عمليات الاستنباط المنطقى تنتهى بالارتقاء بنتائج اختبار عدد محدد من حالات الواقع المختبر إلى قانون مفسر لشتى حالات الواقع وإلى مالا نهاية طالما أنها تشارك الحالات المحددة المختبرة نفس الخصائص[٢].

وهكذا يقوم منهج العلم التجريبى على مجموعة متداخلة من عمليات استقرائية استنباطية فى آن واحد، ويكون ذلك قد وضع نهاية للصراع التقليدى بين منهجى الاستنباط والاستقراء كمنهجين متنافرين. وهذا المنهج: " العلمى التجريبى:Science Experimental " هو منهج الدراسات السياسية العلمية فى أيامنا.

*** مقومات المنهج العلمى التجريبى:**

ويقوم المنهج العلمى التجريبى على مقومين رئيسيين (فى مواجهة المنهجين: الاستنباطى والاستقرائى) وهما:

أولاً: الموضوعية Objectivism :

وتعنى الموضوعية البدء من الواقع بالملاحظة، وبما لايدع مجالاً لوجهات نظر الباحثين الذاتية فى شأن حقيقة الواقع المستهدف، حيث ينتهى الباحثون إلى أحكام موضوعية أو واقعية (Jugements de realité)، وذلك فى مواجهة الأحكام الذاتية (Jugements de valeur) وهى تلك

---

(١) "والتجريب: Experimentation " هى لفظة أصلاً من شأن العلوم الطبيعية والتى تخضع ظواهرها بطبيعتها للتجريب الصناعى، ومن هنا كانت لفظة " المقارنة" بديلاً للتجريب فى العلوم الاجتماعية وهى تعنى ملاحظات متعددة، واصطلاحاً نرتبط بلفظة "التجريب".

(٢) انظر: المرجع السابق ، ص١١.

الأحكام التى تصدر معبرة عن وجهات نظر ذاتية لأصحابها. هذا والموضوعية هى الركن الركين للعلم، وهى التى تحصر مهمة العلم فى تفسير الواقع المستهدف، وتربطه نهائياً بما هو كائن[١].

ثانياً: " النسبية: Relativism ":

وتعنى النسبية (والتى أضحت اليوم من أهم سمات العلم الموضوعى) نسبية الحقائق العلمية؛ ذلك أن الواقع السياسى (والاجتماعى) متغير زماناً ومكاناً، وتبعاً لذلك فإن أصحاب المنهج العلمى التجريبى فى أيامنا يواجهون نتائج بحوثهم على وجه الاستمرار بالواقع، وطالما ظل الواقع يؤيدها بالتجريب كلما ظلت هذه النتائج محتفظة بطابعها العلمى، وإلا عدلوا عنها[٢].

وارتكازاً إلى هذين المقومين (الموضوعية والنسبية) تقوم الدراسات العلمية التجريبية، حيث تبدأ هذه الدراسات بملاحظة سير المادة المستهدفة (وفى هذا إعمال للموضوعية) وذلك بقصد تصوير فرض أولى، ثم يعرض هذا الفرض الأولى على أكبر عدد متاح من حالات الواقع المنتمية إلى نفس المادة لاستقرائها فى شأن صحته وذلك بالتجريب، حتى إذا ثبت مطابقة ذلك الفرض للواقع عمل البحث على تعميم مضمون الفرض الأولى بوضعه فى صيغة عامة، وعملية التعميم هنا تتمثل فى مجموعة من عمليات الاستنباط المنطقى قوامها الانطلاق من مضمون الفرض الأولى للتسلسل منه تسلسلاً منطقياً ينتهى بصيغة عامة هى " القانون العلمى" فى التعبير التقليدى، وهى أيضاً الفرض

---

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، تنظير السياسة، المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٨، ص ٤٦.

(٢) انظر: د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية ــ النظرية العامة للمعرفة السياسية، مرجع سابق، ص ٢٤٨وص ٣٠٠.

العلمى فى التعبير الأدق ــ أى الفرض المحقق تحقيقاً تجريبيـــاً. وهـــذه الفروض (العلمية) تظل علمية طالما ظل الواقع يؤيدهـــا بـــالتجريب وإلا عدلت إلى فروض جديدة تعرض على الواقع لتجريبها وهكذا. **من هنـــا:** فإن تحقق صحة الفرض بالتجريب لا يعنى أن مضمونه يصبـــح حقيقـــة علمية، وإنما يظل الفرض الممحص بالتجريب ممثلاً للحقيقة طالمـــا لـــم يتنكر له الواقع، وهذا ما يسمى بنسبية الحقائق العلمية أو بدائرية البحـــث العلمى. وهذا المنهج العلمى التجريبى (بمقوماته تلك)هو المنهج الأوحـــد فى أيامنا لتحليل الواقع السياسى المستهدف، وذلك فى مواجهـــة المنـــهج الاستنابطى الذى تنقصه الموضوعية، وفى مواجهة المنـــهج الاســـتقرائى الذى ينقصه التعميم(١).

هذا والمتتبع لتاريخ الفكر السياسى يلاحظ أن هنـــاك نمـــاذج مـــن المفكرين السياسيين قد تصدروا تاريخياً للتحليل الموضوعـــى السياســـى، ففى الفكر اليونانى القديم كان " أرسطو" ، والذى ولـــد عـــام ٣٨٤ ق.م تقريباً، قد اهتم بالملاحظة والمقارنة فى دراسة لنظم المدن اليونانية فـــى

---

(١) انظر:د. محمد طه بدوى، منهج البحث العلمى، مرجع ســـابق، ص١١،ص١٢، ص٧١. هذا ورغم أن المنهج الاستقرائى ينقصه التعميم (والـــذى هـــو الـــهدف النهائى للعلم) ومن ثم يعجز عن تفسير الواقع السياسى، إلا أنه المنهج الأوحـــد لبعض الدراسات السياسية كدراسات الحالة، وأيضاً بالنسبة للمنهج الاســـتنباطى رغم أنه يفتقر إلى الموضوعية(وهى الركن الركين للعلم) ومن ثم يعجز كذلـــك عن تفسير الواقع السياسى، إلا أنه المنهج الأوحد لبعض الدراســـات السياســـية (كالنظم السياسية). ولمزيد من التعريف بالمنهج العلمى التجريبـــى وبمقوماتـــه انظر:

Arnold Brecht, Political Theory, Princeton University Press, New Jersey, 1959, pp. 27-135.

وعن المنهج العلمى التجريبى بصفة عامة انظر:

Madeleine Grawitz, Méthodes des Sciences Sociales, Dalloz, Paris, 1974.

عصره فى كتابه " السياسة " ، فقد تناول تلك النظم من ثنايا ملاحظة واقعها لوصفها (وحتى هذا هو موضوعى) ، ثم لتقويمها فى ضوء مثل معينة بقصد تصوير " النظام الأمثل "، ومن ثم انتهى مثالياً ـ أى أنه بدأ واقعياً وانتهى مثالياً، وطالما انه اتجه إلى الواقع مستهدفاً الكشف من ثناياه عن الأمثل فهو مثالى بحكم هدفه، ولذلك فإنه من الخطأ القول بأن "ارسطو" هو مؤسس المنهج العلمى التجريبى فى الدراسات السياسية، أو القول بأنه نموذج للمنهج الاستقرائى، لأن العبرة بما استهدفه(١).

و" ميكافيلي" الإيطالي الذى ظهر فى صدر القرن السادس عشر الميلادي، لا ينتمى أيضا إلى منهج العلم التجريبي بمدلوله الحديث فى كتابه " الأمير" . ذلك أنه بدأ من الواقع بالملاحظة (اى انه بدأ واقعياً) ولكنه استهدف وصف الواقع وليس تفسيره ، فانتهى إلى تقديم أصول "لفن السياسة" لا " لعلم السياسة" ، وذلك من ثنايا تصويره لمجموعة قواعد عمل لو اتبعها الأمير لجاءت سياسته أكثر قوة وفاعلية(٢) فى الداخل والخارج.

ويعد " مونتسكيو" الفرنسى فى كتابه: "روح القوانين: L 'Esprit des lois " (١٧٤٨) أول من استخدم المنهج العلمى التجريبى فى مجال الدراسات السياسية فى الغرب (أو من بعد "ابن خلدون" فى مقدمته على مستوى الفكر الإنسانى)، حيث أعلن صراحة بأنه يعنى بما هو كائن لا بما يجب أن يكون، وعالج الظواهر السياسية من ثنايا الملاحظة واستهدف تفسير هذه الظواهر من ثنايا ما انتهى إليه من قوانين علمية تحكمها (حال أن السلطة قوة وأنه طبقاً لطبيعة الأشياء لا يوقف القوة إلا القوة)، كما أشار إلى أن القوانين العلمية التى تحكم العلاقات والروابط بين الظواهر

---

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ٢٦٤ ،ص٢٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٦، ص ٢٧٦.

السياسية (والاجتماعية) ليست حتمية (على نحو القوانين التى تحكم الظواهر الطبيعية) وإنما هى نسبية لأن الواقع السياسى (والاجتماعى) متغير بطبيعة. كما يعتبر "كارل ماركس" (١٨١٦ – ١٨٩٣م) نموذجاً آخر للمنهج العلمى التجريبى فى مجال الدراسات السياسية والاجتماعية، حيث انطلق من الواقع عن طريق الملاحظة وانتهى إلى تقديم تفسير مادى لتطور المجتمعات الإنسانية وفق ماديته الجدلية، ولكنه ارتبط فى تحليلاته بفكرة "الحتمية" حيث ربط فى تحليلاته بين ظاهرة السلطة السياسية والملكية الخاصة ربطاً حتمياً، ومتصوراً اختفاء ظاهرة السلطة باختفاء الملكية فى المرحلة العليا للشيوعية وهو تصور من قبيل الخيال الصرف(١).

ويعتبر " أوجيست كونت: A.Cont " (١٧٩٨– ١٨٥٣) مؤسس علم الاجتماع الحديث فى الغرب، حيث عرف علم الاجتماع "Sociologie" بأنه العلم الذى يتناول المجتمع فى سكونه وحركيته على أساس من الواقع ودون تدخل للأحكام القيمية وما يجب أن يكون، الأمر الذى جعل من علم الاجتماع الحديث علماً وضعياً منفصلاً تماماً عن الميتافيزيق، إنه العلم الذى يبدأ من الواقع بالملاحظة والتجريب وينتهى إلى التفسير على شاكلة علوم الطبيعة تماماً. ولقد عبر " دوركهايم: Durkheim" عن نفس فكرة "كونت" بالبدء بما هو كائن وربط علم الاجتماع نهائياً بالملاحظة

---

(١) راجع فى هذا الصدد بشأن ماركس:د.محمد طه بدوى،أمهات الأفكار السياسية الحديثة وصداها فى تنظيم الحكم، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨، من ص١٣٣ إلى ص ١٣٥. وأيضاً لنفس المؤلف : انظر: النظرية السياسية، مرجع سابق، ص٢٩٥, وبصدد مونتسكيو انظر نفس المرجع السابق ،ص ٢٦٧. ولمزيد من التفصيل بشأن مكيافللى ومونتسكيو وماركس انظر:

G.Mosca, Histoire des Doctrines Politiques, Payot, Paris, 1955, pp. 103-112, pp. 205-212, pp. 278-295.

والتجريب، فأكد على أنه حتى يعتبر العلم الذى يتناول الأحداث الاجتماعية علما فإنه لابد من أن يعالج هذه الأحداث على أنها (أشياء: DesChoses) ومن ثم لابد أن تخضع الظواهر الاجتماعية لنفس منهج العلوم الطبيعية فنبدأ فى تحليلها بالملاحظة والتجريب للانتهاء إلى التفسير بشأنها(١).

هذا ولقد انتشرت فكرة "الحتمية: Déterminisme" فى القرن التاسع عشر فى مجال العلوم الاجتماعية (التى حذت حذو العلوم الطبيعية) على اعتبار أنها تمثل أساس البحث العلمى، وهى الفكرة التى ارتبط بها "كونت" و"دوركهايم" و"ماركس" فى تحليلاتهم، وتعنى "الحتمية" وجود روابط حتمية تفرضها طبيعة الأشياء. إنها فكرة السببية المطلقة والميكانيكية الصرفة، وهى إن صحت بالنسبة لعلاقات الأجسام فى عالم الطبيعة لكنها ليست صالحة لتفسير علاقات الكائنات الإرادية الواعية التى تعمل بالإرادة والفكرة فى الحياة الاجتماعية، فللإرادة الواعية دور لا يمكن إنكاره فى الحياة الاجتماعية وخاصة فى الحياة السياسية حيث ينفسح المجال للقرارات التاريخية. إن العلاقات الاجتماعية (والسياسية) هى علاقات نسبية فى معنى أنها تقوم بين أطراف واعية يقررونها بإرادة حرة، وهذه الإرادة تمارس فى إطار من ظروف وأوضاع محسوسة تتكيف هذه العلاقات بهما، ونظرا لتغير هذه الظروف والأوضاع فإن العلوم الاجتماعية يتعين بحكم طبيعة مجالها ان ترتبط بفكرة النسبية من

---

(١) وتجدر الإشارة هنا أنه رغم ربط كونت دراسة المجتمع بما هو كائن (بالموضوعية) إلا أنه لم يستطع أن يتخلص نهائيا من عقائدياته الفلسفية، وهذا أيضا شأن أتباعه فرغم حرصهم على الارتباط بالوضعية إلا أن عقائدياتهم الذاتية كان لها صدى فى كتاباتهم، وكذلك كان "مونتسكيو" الذى كان تسيطر عليه فكرة "الأمثل" فى تحليلاته السياسية، وكذلك ماركس الذى خرج عن العلمية فى تحليلاته إلى مرحلة الخيال البحت فى المرحلة العليا للشيوعية. راجع فى هذا الصدد:د.محمد طه بدوى، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ٢٦٧وص٢٦٨.

البداية[1].

* **المنهج العلمى التجريبى فى الدراسات السياسية الإسلامية:**

وقبل أن يعرض الباحث هنا لنماذج المنهج العلمى التجريبى فى الفكر السياسى الإسلامى، يشير بداية إلى أن الإسلام قد حض المسلمين على التفكير العلمى الموضوعى، فآيات القرآن ترفض التفكير بالظن "**إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً**"[2]، و "**قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**"[3]، وآيات القرآن كذلك تأمر المسلمين بوجوب البحث والنظر: "**قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق**"[4]، "**قل انظروا ماذا فى السماوات والأرض**"[5]. وتصف المؤمنين بأنهم: "**يتفكرون فى خلق السماوات والأرض**"[6]، وتوضح آيات القرآن أيضاً أن المسلم إلى جانب مطالبته بالبحث والنظر والمشاهدة فى الأرض مطالب أيضاً باستخدام التدليل العقلى (الاستنباط) والذى دلت عليه آيات "**الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان**"[7] والبيان هو الاستنباط.

ولقد نجح المسلمون الأوائل فى ابتداع المنهج العلمى التجريبى فى العلوم الطبيعية، " فجابر بن حيان" (١٦١هـ –٧٧٨م) يعد إمام العلميين

---

(١) ذلك أن دراسة الطبيعة الذرية فى الآونة الأخيرة قد أثبتت أن العلاقات الفيزيائية لا تحكمها حتمية مطلقة بل هى حتمية نسبية أو احتمالية، فمن باب أولى أن ترتبط العلوم الاجتماعية بفكرة "النسبية". انظر فى هذا الصدد: المرجع السابق، ص٢٩٥، ص ٢٩٦، ولنفس المؤلف: منهج البحث العلمى، مرجع سابق، ص ١٧وص١٨.

(٢) سورة النجم ، الآية ٢٨.

(٣) سورة النمل ، الآية ٦٤.

(٤) سورة العنكبوت، الآية ٢٠.

(٥) سورة يونس ، الآية ١٠١.

(٦) سورة آل عمران ، الآية ١٩١.

(٧)سورة الرحمن ، الآيات من ١ – ٤.

التجريبيين فى جميع العصور، وهو أول كيميائى فى التاريخ، وما يؤكد جمعه بين الاستقراء والاستنباط فى أبحاثه قوله: " إنا نثبت فى هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط – دون ما سمعناه أو قيل لنا، أو قرأناه، بعد أن امتحناه وجربناه"، وقوله "وما استخرجناه نحن قايسناه على أقوال الآخرين" ، وقوله: "عملته بيدى وبعقلى وبحثته حتى صح وامتحنته فما كذب"، واشتهر عن "جابر بن حيان" بأنه أول من أعلن أنه لابد لكل تجربة من " تصميم متكامل" يشتمل على تحديد الغرض منها واتخاذ الأساليب الموصلة إليها مع الابتعاد عن المستحيل عقلاً" وكذلك كان "**الحسن بن الهيثم**" (٣٥٤-٤٣٠هـ) حيث قال: " فرأيت ألا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية"، وقوله: " إن ظواهر الطبيعة تجرى على نظام، ويتكرر حدوثها على منهج واحد يتوافر فيه التوافق والتجانس والانسجام"، وقوله عن الكيفية التى يجري بها تجاربه: " ونبتدئ فى البحث باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المبصرات وتمييز خواص الجزئيات ونلتقط باستقراء ما يخص البصر فى حالة الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس.. ثم نترقى فى البحث والمقاييس، مع التدرج ، والترتيب مع انتقاء المقدمات، والتحفظ من الغلط فى النتائج". "والحسن بن الهيثم" بمنهجه هذا فى علم الضوء له أثر لا يقل عن أثر "نيوتن" فى علم الميكانيكا. وهناك من طبق المنهج العلمى التجريبى على علوم الطب "كابن سينا" (٣٧٥-٤٣٨هـ) ، وفى علم الفلك "كأبى الريحان البيرونى" (٣٥١-٤٤٠هـ) وغيرهم .. ، وهذا ما دعى مفكروا الغرب – حال "برنارد لويس" إلى القول: " لقد تعلمت أوربا من العرب طريقة جديدة وضعت العقل فوق السلطة، ونادت بوجوب البحث المستقل والتجربة. وكان لهذين الأساسين الفضل الكبير فى القضاء على العصور الوسطى

والإيذان بعصر النهضة"(١).

فالمسلمون لم يقتصروا على نقل معارف الإغريق، بل زادوا عليها وقاموا باضافات هامة فيها إلى جانب ابداعهم لمعارف جديدة، وهم اللذين نشروا العلوم حينما كانت أوربا غارقة فى ظلمات الجهل والتخلف فى القرون الوسطى، وفى سقف مكتبة الكونجرس الأمريكى عبارة منقوشة بماء الذهب نصها يقول: " الينبوع الأول للحضارات جميعاً إنما هو مصر الفرعونية، وأما الينبوع الأول للحضارة فى العلوم الطبيعية إنما هو العصر العربى الإسلامى"(٢).

هذا وفى مجال الدراسات السياسية بصفة خاصة والاجتماعية بصفة عامة يعد " ابن خلدون" هو أول من استخدم المنهج العلمى التجريبى، وهو إن بدأ موضوعياً إلا أن نتائج تحليلاته ارتبطت بفكرة "الحتمية"، والتعميم المطلق، فجاء من بعده "ابن الأزرق" ، الذى بدأ موضوعياً وانتهى بصدد نتائج تحليلاته بفكرة "النسبية" التى تلتقى وطبيعة مجال الدراسات السياسية والاجتماعية فكان بذلك هو المؤسس الحقيقى للمنهج العلمى التجريبى الحديث بمقوماته الموضوعية والنسبية، وتفصيل ذلك يكون من ثنايا تناول فكر كل من "ابن خلدون" و "ابن الأزرق" بالتفصيل اللاحق:

---

(١) راجع فى هذا الصدد: عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، دار المعارف، ١٩٨٤، من ص ١٣٠ إلى ص١٦٧. وبصفة عامة انظر: د. عبد الحليم منتصر، دعوة إلى تصحيح تاريخ العلم، مجلة الفيصل، العدد ٨١ لسنة ١٩٨٣.

(٢)انظر :د. أحمد فؤاد باشا، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، دار المعارف بمصر، ١٩٨٤، ص١٠٠ ، وبصفة عامة هنا انظر: د. عبد الحليم منتصر، تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه ، القاهرة، ١٩٨٠.

ثانياً: مقومات المنهج العلمى التجريبى فى فكر (ابن خلدون)

* التعريف بسيرة "ابن خلدون"(٧٣٢-٨٠٨هـ -١٣٣٢-١٤٠٦م):

هو ولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن ابن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون، ولد بتونس فى غرة رمضان سنة ٧٣٢هـ فى أسرة أندلسية نزحت من الأندلس إلى تونس وأصلها يرجع إلى حضرموت باليمن، واشتهر "بابن خلدون" وتوفى فى القاهرة سنة ٨٠٨هـ ، غادر تونس فى العشرين من عمره متنقلاً بين مختلف مدن المغرب الأدنى والأوسط والأقصى ومصر والحجاز والشام والقدس والأندلس، شمل نشاطه ميادين السياسة والإدارة والقضاء والبحث والتدريس، كانت حياته سلسلة من النجاح والفشل، وصل إلى أعلى المناصب وتعرض للمحن والنكبات، وعاش أوضاعاً سياسية غير مستقرة من ثورات وانقلابات ومكائد ودسائس لا تنتهى للمتنافسين على طلب الرياسة والملك وخاصة فى المغرب العربى الذى كانت تتقاسمه دول واهنة تمزقها العداوات والخصومات التافهة. أراد أن يلعب دوراً فى السياسة فعمل بالوظائف العامة وأصبح كاتب سر السلطان وتولى المراسلة عنه،وتولى القضاء ومنصب قاضى القضاة (فى مصر)، لكنه لم يصل إلى الوظائف العليا مثلما وصل إليها أجداده اللذين تولى أحدهم حكم تونس، فكل محاولة منه كانت تؤول إلى السجن والفرار، وفى الثالثة والأربعين من عمره انسحب "ابن خلدون" طوعاً أو كرهاً من ميدان السياسة ليتفرغ للتأليف، وما يهمنا من سيرته تلك عمق تجربته السياسية التى أسهمت فى موضوعية أفكاره السياسية(١).

---

(١) انظر فى هذا الشأن: د. محمد جلال شرف ، ود. على عبد المعطى، المرجع السابق ص ٤٨٧، وأيضاً انظر: عبد الله العروى، ابن خلدون ومكيافللى، ==

و"ابن خلدون" كان فى المقام الأول سنيا مالكيا، لم يتأثر بالفلسفة اليونانية بقدر ما تأثر بها " الكندى" و"الفارابى" و"ابن رشد"، كما لم ينهج نفس منهج فقهاء أهل السنة والجماعة " منهج استنباطى صرف"، لكنه يعد وبحق أول من خرج فى الفكر الاجتماعى بصفة عامة والفكر السياسى بصفة خاصة على منهج سلفه، حيث اتجه فى "مقدمته" إلى الواقع ليبدأ منه ولكى ينتهى إلى تصوير "القوانين العلمية" المفسرة لظواهره، وذلك عن طريق الملاحظة والمقارنة، وسمى هذه القوانين " طبائع العمران"(١).

== ترجمة د. خليل أحمد خليل، دار الساقى بلندن،١٩٩٠، من ص ٥إلى ص ٩. وانظر كذلك: د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦، من ص ٢٦٦ إلى ص ٢٧٠، وانظر أيضا: د. فاضل زكى محمد، الفكر السياسى العربى الإسلامى، من منشورات وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٦، ص٢٩٧. هذا ولم تقف ريادة "ابن خلدون" فى علم الاجتماع، وفى الدراسات السياسية فحسب، بل امتدت ريادته للكتابة فى الدراسات النفسية ومقدمته مشحونة بذلك المجال، وريادته أيضا فى الدراسات الأيكولوجية وهى دراسات اجتماعية جغرافية تشير إلى علاقة الجماعات (السكان) بأوساطها الطبيعية من أرض بتضاريسها ومواردها ومناخها ومدى انبساطها، وما يتولد عن ذلك من نشاطات وأنماط وأساليب متباينة من جماعة إلى أخرى تبعا لتباين أوساطها الجغرافية ومن ثم العناية بتحليل نشاطات الجماعات وعلاقتها بالبيئة المحيطة بها، ولقد كان "ابن خلدون" سباقا فى هذه الدراسات الإيكولوجية على "مونتسكيو" الفرنسى الذى اشتهر بأنه رائد الاتجاه الأيكولوجى فى الغرب من ثنايا تحليله لتأثير البيئة بمفهومها الواسع على السياسة كما كان " ابن خلدون" رائدا فى دراسات علم الجيوبولتيكس وعلم الاقتصاد والتاريخ، ولقد قطع شوطا كبيرا لم يصل إليه "كونت" وسبق إليه " مونتسكيو" وغيره حيث عالج الظاهرة الاجتماعية بكل أبعادها. ولقد جاء "ابن خلدون" بعد أن هدأت حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية، ولم تكتشفه أوربا حتى القرن التاسع عشر. راجع فيما تقدم: د. حورية توفيق مجاهد، المرجع السابق، ص ٢٧٤، وص٢٩١. وانظر د. حسن صبحى، المرجع السابق ص٩٠ وللباحث انظر: النظرية السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٢٥٢ وكذلك : د. محمد جلال شرف، ود. على عبد المعطى، المرجع السابق،ص ٥٨١.

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر للباحث: شرعية السلطة فى الإسلام دراسة مقارنة،دار الجامعة الجديدة بالإسكندرية، ١٩٩٦، من ص ١٥٥وحتى ص١٦٦.

فلقد نظر "ابن خلدون" إلى الواقع الاجتماعى والسياسى من حيث هو مجموعة ظواهر أو نشاطات على نحو تسميتنا الحديثة، وكما يسميها هو "واقعات العمران البشرى"، و" أحوال الاجتماع الإنسانى". وراح يعلن فى مقدمته عن مولد علم جديد ، بمنهج جديد يهدف إلى الكشف عن القوانين التى تحكم هذا الظواهر فى مسيرها بطبيعتها وأكد كذلك على أن السلوك البشرى يسير على انتظام معين، بقوله "... والإنسان يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذى وراء حسه...، والبشر بما جعل الله فيهم من انتظام الأفعال (وتلك الأفعال ذكرها كالحرب والسلم والصداقة والعداوة) وترتيبها بالفكر.. جعله منتظما فيهم"[1] وذلك مقارنة بأفعال غير البشر "وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذى يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل"[2]. وانطلاقا من هذا الانتظام الذى تسير عليه الأفعال (السلوك) البشرية وتلك الظواهر كشف "ابن خلدون" عن القوانين التى تحكم هذا الانتظام، ومن ثم قدم علما وضعيا (أى علم من علوم الواقع) جديدا لم يكن معروفا من قبله، حيث قال: " وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماعى الإنسانى، وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد الأخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أم عقليا"[3]. ويعنى "ابن خلدون" بعبارة " ما يلحقه من العوارض الذاتية"، أو"ما يلحقه من العوارض لذاته" ، التى يشيع استخدامه لها على طول "مقدمته" ما نعنيه "بالقوانين العلمية" فى أيامنا حيث قال عن كتابه "المقدمة" :

---

(١) المرجع السابق ص ٣٩٠ ، ص ٢٩٢.

(٢) المرجع السابق ، ص٣٩١.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار الشعب بالقاهرة، وهى طبعة منقولة عن طبعة لجنة البيان العربى بتحقيق د. على عبد الواحد وافى، ص٣٥.

"وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا.. وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن،وما يعرض فى الاجتماع الإنسانى من العوارض الذاتية، ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها"[1]، وهو تصور يلتقى تماما مع ما قاله "مونتسكيو" الفرنسى فى القرن الثامن عشر فى كتابه "روح القوانين"، من أن القوانين هى التعبير عن علاقات الحتم التى تفرضها طبيعة الأشياء، والتى هى عند "ابن خلدون" : "العوارض الذاتية" أو " العوارض لذاتها" ـ أى بطبيعتها. فعنده ـ أن السلطة والترف والحضارة والانحطاط والخراب... كلها أمور طبيعية تحدث فى الشرق كما تحدث فى الغرب، وأن السبب الحقيقى من وراء حدوثها لا يمكن إلا أن يكون عنصرا فى سلسلة متصلة من العلل الطبيعية، ويقرر بأن هناك قواعد (سنن) شاملة تسود حقل الاجتماع البشرى ولذلك يستبعد الخوارق والمعجزات، فهناك سير منتظم لهذه الأمور بطبيعتها،وهنا تظهر فكرة "الحتمية" فى تفسيرات "ابن خلدون" والتى منها على سبيل المثال: "أن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه"[2].

من هنا فإن "ابن خلدون" حاول تعميم ما كان يصل إليه من حقائق من ثنايا ملاحظاته ومقارناته تعميما مطلقا، وفى شكل قوانين عامة، بينما الحقيقة أنها لا تصدق إلا بصدد أحوال الشعوب التى جمع منها مادته فى عصره كالعرب والبربر وما يشابهها فى الأحوال من شعوب ، ولقد كان ذلك أوضح ما يكون فيما انتهى إليه من قوانين فى مجال السياسة، حال ظاهرة الملك كما تقدم، ومن ذلك أيضا ما وصل إليه فى شأن علاقة الدين بقوة الدولة وانبساطها حيث قال: " إن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة

---

(١) المقدمة ص ٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٠،وانظر أيضا:عبد الله العروى، المرجع السابق ص ٢٦.

الملك أصلها الدين"[1]. وكذلك فى شأن تطور الدول فهى تبدأ ــ عنده ــ من البداوة فالحضارة فالانحلال، وفى شأن أعمار الدول: فهى فيما وصل إليه بالملاحظة: لا تعدو فى الغالب عمر ثلاثة أجيال ــ أى قرابة مائة وعشرين سنة، وهذا كله لا يصدق إلا فى شأن الدول التى كانت محلا لملاحظاته فى عصره[2].

وهكذا فإن " ابن خلدون" قد جاء لأول مرة بمنهج جديد لم يعهده الفكر السياسى (والاجتماعى) من قبل وحتى بعده بعدة قرون، فهو لم يقم بترديد مسلمات جرى معاصروه ومن قبله على ترديدها دون معرفة حقيقتها، وإنما راح يرد تلك المسلمات إلى الواقع لاختبارها ولمعرفة مدة صحتها. فمثلا ذكر " ابن خلدون" : " أن الاجتماع الإنسانى ضرورى" ويعبر الحكماء (الفلاسفة) عن هذا بقولهم: " إن الإنسان مدنى بالطبع" ــ أى لابد له من الاجتماع الذى هو المدنية فى اصطلاحهم، وهو معنى العمران "[3]. وهو لم يقم بترديد هذه المسلمة بل ردها إلى الواقع لمعرفة مدى صحتها فبعد أن ذكر " أن الاجتماع الإنسانى ضرورى" راح يذكر دوافع هذا الاجتماع منها: أن الإنسان يحتاج إلى الغذاء والدفاع عن نفسه وهو فى هذا يحتاج " إلى الاستعانة بأبناء جنسه .. فلابد فى ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه. وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته.. ولا يحصل له أيضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح، فيكون فريسة للحيوانات ويعاجله الهلاك على مدى حياته، ويبطل نوع البشر. وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء، والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله فى بقائه وحفظ نوعه، فإذن هذا الاجتماع ضرورى للنوع

---

(١) المقدمة، ص ١٤٢.

(٢) المرجع السابق ، من ص ١٥٢ إلى ص ١٥٦.

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٩.

الإنسانى"[1].

وكذلك بالنسبة لمسلمة " أرسطو" والتى منطوقها " أن الإنسان كائن سياسى بطبعه" أو " أن الإنسان حيوان سياسى"، فقد ردها كذلك إلى الواقع لمعرفة مدى صحتها فقال: " وإذا حصل للبشر (أى الاجتماع الإنسانى) كما قررناه ، وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، وليست السلاح التى جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية فى دفع العدوان عنهم، لأنها موجودة لجميعهم، فلا بدِ من شئ آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم، فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى " الملك " (أى معنى ظاهرة " السلطة السياسية"). وقد تبين لك بهذا أن للإنسان خاصة طبيعة، ولابد لهم منها وقد يوجد فى بعض الحيوانات العجم على ما ذكره الحكماء كما فى النحل والجراد، لما استقرئى فيها من **الحكم والانقياد** والاتباع لرئيس من أشخاصها متميز عنهم فى خلقه وجثمانه، إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة"[2].

وبهذه العبارة الأخيرة أضاف "ابن خلدون" شيئا لم ينتبه إليه أحد من قبله أو فى عصره، فهناك كائنات سياسية بطبيعتها أخرى غير الإنسان ومنظمة (كالنمل الذى يعرف الحرب والسلام، والنحل الذى يعرف تقسيم العمل ، وهى ما تسمى بالحشرات الاجتماعية)، لكن الإنسان يتميز عنها فى أساليب إعمال طبعه السياسى بفكره لا بفطرته، حيث يعمل الإنسان

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٠.

طبعه السياسى بالفكرة لا بالفطرة. وهذا مؤداه أن "ابن خلدون" أثبت بملاحظاته ومقارناته أن للإنسان فى عالم السياسة جوهر، هو "جوهر السياسة فى الإنسان " والذى أساسه علاقة الحكم والانقياد، وهذا ما توصل إليه علماء السياسة التجريبيون فى القرن العشرين مع استخدامهم للمنهج العلمى التجريبى فى تحليلاتهم. وواضح كذلك من النصوص السابقة ما قاله " ابن خلدون" بصدد ظاهرة "الملك" أو على نحو تسميتها الحديثة "السلطة السياسية" ، من أنها ضرورة يقتضيها قيام المجتمعات السياسية وقدرتها على الاستمرار. وهكذا بدأ "ابن خلدون" من الواقع وانتهى إلى التفسير، ومن الواضح أن ما انتهى إليه "ابن خلدون" يتفق مع من يمثلون أصالة الفكر السياسى الإسلامى " كالماوردى والجوينى وابن تيمية" وإن اختلف معهم فى المنهج، فكل تحليلاته السابقة بصدد ضرورة قيام السلطة فى المجتمع تنتهى فى النهاية مع ما جاء فى أصول الإسلام كحديث : " لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا أحدهم"(١).

وحينما تناول "ابن خلدون" الواقع السياسى للدول لم يعتقد فى امكانية اصلاح دولة هرمة، فالدولة ــ عنده ــ تمر بمراحل وأجيال متعاقبة مثل الفرد؛ وإن محاولة ردها إلى بداياتها باطلة مثل الرغبة فى رد كهل إلى شبابه. كما أنه لم يقف عند حد وصف الواقع وتوصيفه بل انتهى إلى تفسيره، وعندما يفسر أية واقعة اجتماعية أو سياسية، يسترجع كل العناصر السابقة (باستخدام التاريخ كأداة للملاحظة)، وهو لا يفصل بين الأوضاع الاجتماعية والطبيعية، فجاء تفسيره كليا شاملا، فالسلطة عنده كواقعة طبيعية تنجم عن دوافع ملازمة للإنسان وضرورية لبقائه، وعندما يحل العمران محل التوحش يحدث توازن بين اشباع الرغبات الفردية، وتلبية المصلحة العامة، فعندها يخرج الإنسان من الحيوانية ويبدأ

---

(١) أخرجه: أحمد فى مسنده.

فى تصور المصلحة العامة،ويقيم السلطة بارادته،ورغم أن السلطة ــ عنده ــ تتجسد فيها ارادة أفراد المجتمع، إلا أنه لا ينفى عن السلطة عنصر الاكراه والقهر، فالسياسة ــ عنده ــ فى جوهرها هى عملية قهر واكراه، واحتكار للقوة والسلطان حيث قال: " إن الملك والسلطان من الوقائع النسبية والروابط بين الحقائق المستقلة... والسلطان بطبيعته هو الذى يكون عنده شعب ليحكمه، وحكمه بمقتضى طبيعة الإنسان معناه اكراه الآخرين وقهرهم"، وقوله أيضا : " الإنسان بطبيعته الحيوانية متكبر ومسيطر، يخص نفسه بحق الطاعة والاتباع، ويمكن المضى إلى حد تأليه ذاته لأن هذا فى طبيعته أيضا"، وهذه العبارة الأخيرة هى أيضا الحقيقة التى وصل إليها " مونتسكيو" الفرنسى فى كتابه " روح القوانين" بعده بعدة قرون ومضمونها: " أنه ما من إنسان يتولى سلطة إلا ويتولى بها إلى الاستبداد)[1].

ومن جملة ما تقدم فإن الجديد فى منهج "ابن خلدون" أنه لم يتأثر بما قاله من قبله ــ فقد قال الواقع دون أن يخلع عليه ما يجب أن يكون. وبهذا يكون "ابن خلدون" قد اهتدى إلى المنهج العلمى التجريبى لدراسة الظواهر الاجتماعية قاطبة (بما فيها الظواهر السياسية) فأرسى به حجر الأساس لصرح نظام علمى كامل لتلك الظواهر، سماه هو "علم العمران البشرى" وسماه من بعده فى الغرب "بعلم الاجتماع". ولقد أودع "ابن خلدون" أصول ذلك العلم التى كشف عنها عن طريق المشاهدة والتاريخ "مقدمته" المعروفة " بمقدمة ابن خلدون" . لقد كانت دراسة الظواهر الاجتماعية والسياسية قاصرة من قبله على وصفها، ماكانته هي وما هى عليه دونما شئ آخر. بينما تناولها "ابن خلدون" بالتحليل للتعرف على

(١) راجع فيما تقدم: د. عبد الله العروى، المرجع السابق، ص٢٤، ص٢٩، ص٤٠، ص٤٧، ص٥١.

طبيعتها وكشفا عن القوانين التى تحكمها، وعلى أساس أن هذه القوانين مجتمعة تؤلف نظاما علميا، كاملا ــ لتلك الظواهر الاجتماعية.

و"ابن خلدون" بهذا المنهج فتح الطريق للتحليل السياسى الموضوعى، وجاءت أفكاره السياسية تعبيرا عن هذا المنهج، فحينما تناول ــ مثلا ــ فكرة الخلافة لم يعرض لها فى إطار ما يجب أن يكون، ولم يقدم لها شكلا معينا، ولم يهتم بوسائل إصلاح ما بقى منها، بل أوضح أنها مصلحة عامة تفوض لنظر " الأمة" ، وفى تحليله لها اكتفى بوصف مسارها الطبيعى. فأكد بداية على أن الحياة المتحضرة تستلزم اللجوء إلى قوانين ملزمة يقبلها الناس حيث قال : " فهذه القوانين هى التى ترشدهم إلى ما هو أقوم فى الحياة الدنيا وفى الآخرة"، واقر بأن أحكام الشريعة الإسلامية هى وحدها القادرة على أداء هذه الوظيفة المزدوجة بقوله: "فإذا كانت هذه القوانين مفروضة.. من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة فى الحياة الدنيا وفى الآخرة". وأوضح أن "الخلافة" تعنى: "حمل الكافة على مقتضى النظر فى المصالح الدينية والدنيوية" وتبعا لذلك وصفها بأنها " الملك الحقيقى" (والذى قام بالفعل فى بدايات ظهور الإسلام ، وفى هذا يظهر اتجاهه السنى حيث يلتقى مع فقهاء أهل السنة فى النتائج رغم الاختلاف معهم فى المنهج)، ولكنه طبقا لطبيعة الأشياء فإنه يدب فى هذا الملك الحقيقى بمرور الوقت الضعف فيتحول تدريجيا إلى "الملك الطبيعى"، وهو ذلك الشكل من نظم الحكم المستبد وغير المقيد "حكم مطلق" وعرفه بأنه "حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة". ثم يأتى " الملك السياسى" لعدم رضا الناس " بالملك الطبيعى"، كضمانة وحيدة لعدم الفوضى والحفاظ على العمران البشرى، حيث عرف " الملك السياسى" بأنه : "حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار". وقد اعتبر "ابن خلدون"

الملك الطبيعي والسياسي ملكا ناقصا ـ كاتجاه تنازلي للخلافة ، وعلى أساس أن الملك الطبيعي كحكم مطلق لا يرتكز إلى قانون، وأن الملك السياسي يقوم على سيادة القوانين الزمنية (البشرية) ويراعي الأمور الدنيوية دون الدينية، وعلى اعتبار أن القانون كقيد على السلطة هو الحد الأدنى للحفاظ على العمران[1].

من هنا "فابن خلدون" حلل الواقع السياسي في عصره، وانشغل بالمدن والدول القائمة لا بالمدن الفاضلة أو المثالية التي انشغل بها الفارابي وأفلاطون، وذلك نتيجة ابتعاد الحكام عن روح الشرع وأحكامه، فهو يذكر كثير من الأحداث والوقائع في معظم البلاد التي عرفها أوزارها من المغرب إلى المشرق[2].

وفكرة "العصبية" والتي تعد محورا أساسية من محاور مقدمته بصفة عامة، ومحورا أساسيا لتحليله للأبعاد المختلفة للدولة بصفة خاصة، أنارت الطريق أمام فكرة الولاء والانتماء، وهي فكرة سياسية تظهر أهميتها عند دراسة الحركات القومية والسياسية. فقد ارتكز "ابن خلدون" إلى فكرة "العصبية" في تفسير قيام الدول واستمرارها، وعنده ـ أن العصبية أساسها قبلي محلي (وليس قومي كما في الدولة الحديثة) وأن الملك

---

(١) راجع فيما تقدم : المرجع السابق ص٢٤. وانظر كذلك: مقدمة "ابن خلدون"، ص١٦٩وص١٧٠. ولمزيد من التفصيل في هذا الشأن: انظر للباحث، شرعية السلطة في الإسلام، من ص ١٦١ إلى ص١٦٥. وكذلك انظر بصفة عامة هنا د. محمد ربيع، النظرية السياسية لابن خلدون، دار الهنا بالقاهرة ، ١٩٨٣.

(٢) ولعل ابتعاد الحكام عن روح الشرع وأحكامه والانحلال والتأخر الذي أصاب العالم العربي والإسلامي في عصره كان من وراء نزعة التشاؤم في آراء "ابن خلدون" التي كانت من وراء انتقاد بعض المفكرين من عرب ومستشرقين. أنظر: د. فاضل زكي محمد، المرجع السابق،ص٣١١ وكذلك: د. حسن صعب، علم السياسة، دار العلم للملايين ببيروت ، ١٩٨٥،ص٨٨، ص٨٩.

والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية، وأن العصبية كذلك مرتبطة بالرياسة ، فمن يتولى الرياسة لابد أن تكون عصبيته أقوى من الآخرين حتى تستمر رياسته حيث قال : " وذلك أن الرياسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية. فلا بد فى الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة". كما أوضح أن " غاية العصبية هى الملك"، وعلى أساس "أن الملك أمر زائد على الرياسة.. لأن الرياسة إنما هى سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر فى أحكامه؛ وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر "، والعصبية " إذا بلغت غايتها حصل للقبيل الملك". كما أكد "ابن خلدون" على أن الملك المرتكز إلى العصبية يكون أقوى فى حالة استناده إلى الدين الذى يذهب بالتنافس والتحاسد ويفتح الطريق إلى الحق والعدالة، وأكد فى ذات الوقت على أن الدعوة الدينية لابد وان تستند إلى العصبية حيث أوضح أن : "الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"، " وأن الدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية ". كما ربط "ابن خلدون" العصبية بعمر الدولة، حيث يشبه الدولة بالكائن الحى ــ كالشخص الذى يولد ويحيا ويموت ــ له بداية ونهاية ويخضع لعوامل النمو والفناء (وهو فى هذا يرتكز إلى التحليل العضوى)، فيرى أن الدولة عمرها ثلاثة أجيال (١٢٠ سنة) على أساس أن الجيل ــ عنده ــ هو عمر شخص واحد من العمر الوسط (٤٠ سنة)، وتمر الدولة بعدة أطوار من طور الاستيلاء على الملك إلى طور الانفراد به على القوم والاستبداد إلى طور الترف والدعة والإسراف والتبذير ثم طور الهدم، فتفنى الدولة القائمة ولكى تقوم عصبية أخرى ودولة أخرى وهكذا[1].

---

(١) راجع فى هذا الصدد: مقدمة ابن خلدون ص١١٩، ص١٢٠، ص١٢٦، ص١٣٩، ص١٤٢، ص١٤٣، ص١٥٢، ص١٥٣، ص١٥٧، ص١٥٨ وانظر كذلك:==

وهكذا فإن "ابن خلدون" وهو يحلل الدولة تحليلا طبيعيا رأى فيه استهلاكا لقوة طبيعية تولد وتنمو ثم تنفذ وتزول فشرحها تشريحا طبيعيا اكتشف فيه علاقات ثابتة سمحت له بأن يحكم على ملاحظات تاريخية أضافها إلى ملاحظاته للواقع القائم آنذاك، حيث فسر الحوادث التاريخية كوقائع طبيعية، ولقد انتهى به المطاف إلى إصدار الأحكام نفسها على الإنسان والمجتمع والسياسة. ولم ينسلخ عن بيئته، ورغم أنه حلل واقع عصره بتجرد، فنجح فى الوصول إلى حقائق علمية كما فى ظاهرة الملك (السلطة) مثلا إلا أنه أخفق فى بعضها كشأن حكمه عن أعمار الدول مثلا، وهناك تحامله على العرب والتقليل من شأنهم فى بعض المواضع، بقوله: "إن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط ، وأنهم إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، وأنهم لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية.."[١] وغيرها من الأوصاف التى وصف بها العرب، وهذه نرفض بعضها ونستفيد من بعضها، ففى شأن أن العرب يستحيل أن يقوم لهم ملك إلا على أساس دينى فهذا أمر أكدته الوقائع التاريخية[٢]، أما باقى الأمور فقد تبين من كل ما تقدم أن "ابن خلدون" كان غير دقيقا فى بعض أحكامه.

هذا ولقد ظلت أفكار " ابن خلدون" مجهولة لدى العالم، حتى مطلع القرن التاسع عشر، حيث اهتم العالم الغربى اهتماما خاصا "بابن خلدون" وبأفكاره وتحليلاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والجغرافية والنفسية وغيرها، وارتفع به إلى أسمى مكانة بين علماء الاجتماع والسياسة

== د. حورية توفيق مجاهد، المرجع السابق، من ص٣٧٦ إلى ص ٣٧٩، وكذلك :د. محمد جلال شرف، ود. على عبد المعطى، المرجع السابق، ص٥٤١، ص٥٥٣ ومابعدها ـــ وكذلك: د. محمود إسماعيل ، دراسات فى العلوم السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢، ص٣١٥.

(١) انظر المقدمة من ص١٣٤ إلى ص١٣٦.

(٢) انظر هنا: محمد الغزالى ، مشكلات فى طريق الحياة الإسلامية ، ص٦٦.

والاقتصاد ومؤرخى الحضارات، بل واعترف له بأصالته وإضافة حقولا جديدة إلى المعرفة الإنسانية واعترف له بفضل السبق فى هذه الميادين حيث كان مجددا مبتكرا من الناحية المنهجية ولم يكن مقلدا لمن سبقه[١]، ورغم ذلك كله فللباحث تحفظه حيال " ابن خلدون" فى نقله عن أفكار سابقيه دون أن يشير إلى ذلك، وخروجه عن النسبية كأهم خاصية للعلم التجريبى.

ولقد كان فى مقدمة من نال " ابن خلدون" اهتمامه ودراسته: المستشرق النمساوى " فون كريمر : Von Kremer " الذى اعتبره مؤرخا للحضارة وأول من تحدث عن أشكال الحكم وتطورها فى الدول الإسلامية، وقال عنه المفكر الألمانى " فون فيسندنك: Von Wesendonk" أن أفكاره السياسية فى نشوء الدول وانحلالها يؤلف ذهنا وافر الابتكار ومثلا أعلى فى التفكير العربى وإماما لمدرسة ميكافللى الإيطالى الشهير، وقال "جميلو فتش: L. Gumplovicz " : " ابن خلدون" سبق الكثير من الغربيين كمكيافللى بآرائه ونظرياته الجديدة المبتكرة، بل وسبق أوجست كونت، وقال أيضا: "ولقد جاء قبل "فيكو" (الذى أراد الإيطاليون أن يجعلوا منه أول اجتماعى أوربى) ، مسلم " هو ابن خلدون" فدرس الظواهر الاجتماعية بعقل متزن، وأتى فى هذا الموضوع بآراء عميقة فيما نسميه اليوم علم الاجتماع. والحق أنه لا يمكن لأى باحث موضوعى يقرأ "لابن خلدون" إلا ويضعه فى منزلة المفكرين العالميين"[٢].

---

(١) انظر : د. فاضل زكى محمد، المرجع السابق،ص٣١٠، وأيضا:د. محمد جلال شرف، ود. على عبد المعطى، المرجع السابق، ص ٥٧٤، ص٥٧٥، ص ٥٧٦.

(٢) انظر المرجع السابق ،من ص ٥٧٥ إلى ص ٥٧٨، وأيضا :د. فاضل زكى محمد، المرجع السابق ، ص ٣١٠و ص ٣١١.

ثالثا: مقومات المنهج العلمى التجريبى فى فكر "ابن الأزرق"

التعريف بسيرة " ابن الأزرق ":

وهو : محمد بن على بن محمد بن على بن قاسم بن مسعود أبو عبد الله الأصبحى الغرناطى الأصل المالقى المولد ويعرف "بابن الأزرق" وهو عربى من أسرة أندلسية قديمة، "والأزرق" صفة جسدية لازمته (أو لازمت أسرته) ولا صلة له بالأزارقة، فهو سنى مالكى، ولد "بمالقة" سنة ٨٣٢هـ/ ١٤٢٧م ـ أى بعد وفاة " ابن خلدون" بأكثر من عشرين سنة وانتقل إلى غرناطة فيما بعد، ورحل إلى فاس وتلمسان وتونس، ودرس على علماء تلك البلاد، كما درس مقدمة " ابن خلدون" وتعمق فيها. عاد إلى وطنه وولى قضاء غربى "مالقة" فى أيام " سعد بن على بن يوسف بن نصر بن الأحمر" صاحب غرناطة وتوابعها (وهو ثامن عشر سلاطين الدولة النصرية)، ثم ولى "ابن الأزرق" قضاء " مالقة" نفسها، إلى أن عينه السلطان " أبو الحسن" قاضى الجماعة "بغرناطة" ، ومات السلطان وهو على قضائها، وأقره أخوه "عبد الله" ، ولما اشتد حصار الفرنجة على "غرناطة" ودخلت قواتهم بها، خرج مع السلطان إلى وادى "ياشى"، وهناك انفصلا، ولم يكن "ابن الأزرق" قاضى جماعة فحسب بل كان رجل دولة، فكان السلطان يؤثره بأسرار لا يبثها إلى قاضى جماعة. ولما رأى "ابن الأزرق" كقاضى الجماعة أن الفتنة بين الملوك النصريين قد أنهكت المسلمين وأضعفت من شوكتهم فى مواجهة الفرنجة، قرر أن يتوجه إلى ملوك وأمراء المسلمين ليستنصرهم لانقاذ "غرناطة" ومساعدة "الأندلس" فى محنتها الأخيرة، فسافر إلى فاس وتلمسان وتونس ومصر (فى عهد السلطان " قايتباى") لكنهم شغلوا بنزاعاتهم مع أعدائهم فى الداخل والخارج. كما سافر إلى " القدس" وتولى القضاء بها، ومرض ثم توفى سنة ٨٩٦هـ، ودفن خارج باب "خان الطاهر" بالقدس، وقد توفى

"قايتباى" فى نفس السنة وسقطت "غرناطة" فى عام ٨٩٧هـ حيث تمزقت دار الإسلام هناك، وكان "ابن الأزرق" قد خرج من "غرناطة" قبل النهاية المحتومة بأعوام قلائل(١).

ولقد درس "ابن الأزرق" مختلف المعارف الإسلامية ، وله ثلاثة كتب: **كتاب:** روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام، ويتكلم فيه عن موضوعات متعددة فى التراث العربى الإسلامى. **وكتاب:** شفاء الغليل فى شرح مختصر خليل، وهو كتاب فى الفقه المالكى. **وكتاب:** بدائع السلك فى طبائع الملك(٢).

وكتاب " بدائع السلك فى طبائع الملك" هو الكتاب الوحيد "لابن الأزرق" فى إطار الدراسات السياسية، وهو كتاب لخص فيه فصول كتاب "مقدمة ابن خلدون" حيث جمع ونظم أفكار "ابن خلدون" السياسية تنظيما منهجيا وزاد عليه، وفى هذا يقول عنه " المقرى" "فى نفح الطيب"(٣) : "كتاب مفيد فى موضوعه ، لخص فيه كلام "ابن خلدون" فى مقدمة تاريخه، مع زوائد كثيرة عليه". و "ابن الأزرق" فى عرضه لمقدمة "ابن خلدون" يورد النص إما كما هو أو يلخصه أو يفسره ثم يعلق عليه بأقوال الآخرين، مؤيدين ومعارضين ، أو بآرائه هو مؤيدا أو منتقدا، ولم يتوقف عند آراء "ابن خلدون" بل تجاوزه فى التفكير التجريبى ــ كما سيأتى ، إلى جانب كشفه عن ميراث كبير من الكتب لغيره من المفكرين المسلمين فى مجال الفكر السياسى، وتركه هو لميراث ضخم فى الفكر السياسى،

---

(١) انظر: د. على سامى النشار، فى تقديمه لكتاب "ابن الأزرق" : "البدائع"، مرجع سابق، ص٧ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق ، ص ١٨و ص١٩.

(٣) المقرى التلمسانى ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق د. إحسان عباس، طبعة بيروت ، ١٩٦٨.

حيث يعد من القلائل اللذين أفردوا كتابا فى مجال الدراسات السياسية، كما يدل كتاب " بدائع السلك" عن اطلاعه الواسع فى مختلف فروع المعرفة الإسلامية ويدل كذلك على أن مقدمة "ابن خلدون" ليست كافية ــ عنده ــ لتفسير ظواهر ونشاطات عالم السياسة[١].

والكتاب " بدائع السلك" يجمع بين الدراسة التجريبية لعالم السياسة والسياسة الشرعية، فهو يحتوى على مقدمتين وأربعة كتب وخاتمة، المقدمة الأولى فى تقرير الملك (ظاهرة السلطة السياسية) تجريبيا، وفى المقدمة الثانية تقرير الملك شرعا (حيث تناول هنا الوجوب الشرعى للملك وعرض لشروط الأمامة، ولوجوب طاعة الأئمة وشرط استمراريتها حيث لا طاعة فى معصية، وعرض لكل أحكام الإمامة وذلك فى عشرين فاتحة ــ أصل شرعى ..)، وما يهمنا هنا هو تقرير الملك تجريبيا (كما جاء فى المقدمة الأولى لكتابه) حيث قدم " ابن الأزرق" عشرين سابقة على نحو تعبيره، وعلى حد تعبيرنا المعاصر عشرين حقيقة علمية (فرض علمى) منها " أن الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم ضرورى"، "وأن من العوارض الطبيعية لهذا الاجتماع أمورا منها التغلب الذى غايته الملك بالعصبية القاهرة"، وهذا نقلا عن "ابن خلدون"، ويزيد "ابن الأزرق" أن النفس البشرية تميل بطبعها إلى الاستبداد والظلم وهى لذلك لا يوقفها إلا وازع حيث قال : "... الظلم واقع من النفوس البشرية بالطبع إلا أن يصد عنه وازع " ، فالملك (السلطة السياسية) إن وجد ما يوقفه عن ظلمه يصبح عندئذ قوة عادلة وهى التى يعبر عنها "ابن الأزرق" بقوله " التى لا يعانى منها جور، وهذه لا تغير مافى النفس من شجاعة، أو جبن، وثوقا بالعدل الوازع وادلالا ". والملك

---

(١) انظر: د. على سامى النشار، المرجع السابق، ص ٢٢.

إن لم يجد ما يوقفه عند خيرتيه خرج عن نطاق العدالة وأصبح على حد تعبير "ابن الأزرق" قاهرا أو جائرا حيث قال عن السلطة (الملك) القاهرة والجائرة " القاهرة التى تعانى بها شدة سطوته، وهذه كاسرة من سورة البأس وذاهبة بقوة المنعة، لما ينشأ عن ذلك من التكاسل فى النفس المقهورة، ... والجائرة: بالعقاب المؤلم وهذه بلا شك مذهبة للبأس جملة"(١).

وفى الكتاب الأول تناول "ابن الأزرق" عدة نقاط فى حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرياسات وسبب وجود ذلك وشرطه؛ وما يهمنا هنا مسائل قدمها "ابن الأزرق" فى حقيقة الملك، منها أن الملك منصب طبيعى للإنسان، فالاجتماع الإنسانى لابد فيه من وازع عن العدوان الواقع فيه بمقتضى الطبيعة البشرية بما يكون له من سطوة السلطان وقهره، وإن هذا المنصب لا تتم حقيقته إلا لمن تمكن بقهر يده(٢). وقال بأن هناك نوعان من الرياسة: رياسة شرعية ترتكز لعقيدة، والثانية غير شرعية وتأخذ صورتين : الأولى : انفراد واحد بنوع من التغلب بسياسة من غلب عليه، لينتظم عمرانها برعايتها، جلبا ودفعا.. والثانية إقامة جماعة من مشيخة المرؤوس عليهم لينهضوا بتدبير أمرهم وإقامة مصالحهم(٣).

كما أكد " ابن الأزرق" على حقائق انتهى إليها "ابن خلدون" بل وزاد عليها عند عرضه لشروط وجوب الملك وهى "العصبية"، فقال: " إن الملك والدولة العامة إنما تحصل بالعصبية والشوكة وقد يعبر عنها بالجند"، وردد ما قاله "ابن خلدون" من أن "غاية العصبية الملك"، وأن "الدولة إذا تمهدت ، قد تستغنى عن العصبية"، ولكن "ابن الأزرق" أكد

(١) بدائع السلك ، ص ٥٠.

(٢)بدائع السلك ، ص ٨٩.

(٣) بدائع السلك ، ص ١٠٤.

على أنه " قد تكون الدولة بغير عصبية بشرطين: التغلب على كثير من الأمم والأجيال، ووجود انقياد وإذعان من أهل القاصية" بالشوكة، مما أفسح المجال هنا إلى التخلى عن فكرة "الحتمية" والارتباط بفكرة "النسبية" ـ نسبية العصبية، فلئن كانت "العصبية" سببا فى حصول الملك إلا أنها ليست وحدها التى تبقى ذلك الملك، فهناك عوامل أخرى (كالشوكة) ، كما أكد "ابن الأزرق" على ما قاله "ابن خلدون" من " أن الدولة البعيدة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين" ، و"أن الدعوة الدينية تزيد الدولة على قوتها قوة عصبيتها فى الأصل"، لكنه لم يعمم ذلك الأمر على إطلاقه كما فعل "ابن خلدون"، حيث اعترض "ابن الأزرق" على أن الدعوة الدينية فقط هى التى تزيد قوة الدولة على قوة عصبيتها، فمع اعترافه بقوة العامل الدينى كمحرك ودافع فإن هناك عامل " التوحش" الذى يزيد من قوة الدولة، فالأمم الوحشية (التى لا ترتكز إلى عقيدة دينية) تستمد قوتها من توحش أبنائها " الذين لا وطن لهم يجنحون إليه .. وعند ذلك لا يقتصرون على ملك قطرهم، ولا يقفون عند حدود أفقهم، بل يطيرون إلى الأقاليم البعيدة ، ويتغلبون على الأمم القاصية...". ومما يدلل على ارتباط "ابن الأزرق" بفكرة النسبية كذلك أنه لاحظ أن أشد الناس قتالا هو "المستبصر فى الدين.. والغضبان الذى يمتعض لنفسه من الذلة" ومن ثم يقر بأن هناك دوافع عديدة من وراء سلوك الأفراد فى قتالهم: كدافع الدين ودافع الغضب أو الغيرة.. الخ، وليس دافعا بعينه(١).

وفى موضع آخر اعترض "ابن الأزرق" على تحديد "ابن خلدون" أعمارا للدول بقوله "هذا الفصل سلك فيه " ابن خلدون" مسلكا غريبا، وادعى أن أعمار الدول لا تعدو فى الغالب عمر ثلاثة أجيال، والجيل عمر شخص واحد على المتوسط وهو أربعون سنة، ومجموع ذلك مائة

(١) بدائع السلك، ص ١١٥.

وعشرون سنة.. **قلت:** تقدم له هذا قبل، أن طول أمد الدولة على نسبة القائمين بها فى القلة والكثرة، .. ثم هو هنا يقرر عمرها بما ذكر، ويجعله طبيعيا. فانظر فيه متأملا" ، وهذا نقد واضح "لابن خلدون" أراد به " ابن الأزرق" أن يبين تناقض "ابن خلدون" فى فكرته عن أعمار الدول الطبيعية، فمن ملاحظته للواقع وباستخدام التاريخ كأداة للملاحظة، أكد على أن هناك أعمار لدول تختلف عن العمر الذى حدده ابن خلدون، وموضحا أن طول أمد الدولة يتوقف على عوامل عديدة تساعد على قلة أمدها أو زيادته، ومن ثم ارتباطا كذلك بفكرة "النسبية" وليست "الحتمية" التى ارتبط بها "ابن خلدون".

ومن الأفكار التى جاء بها " ابن الأزرق" ارتباطا بالمنهج العلمى التجريبى وبشكل أقوى من " ابن خلدون" ، تأكيده على أن الظواهر السياسية تسير على انتظام من شاكلة الظواهر الطبيعية ولكن مع الارتباط بفكرة "النسبية" ما قاله عن الحركة والسكون فى عالم السياسة، حيث قال: "إن الحركة والسكون لابد من تعاقبهما على الأجسام الطبيعية، ضرورة استحالة الخلو عنهما، ضرورة من حيث أنهما ضدان لا متوسط بينهما. وما يوجد من أجسام الخليقة لازما له الحركة: كالأجرام العلوية أو السكون كالهياكل الأرضية.. وإن للإنسان من أنواع الحركة نوعا، اختص به دون سائر الحيوان، وهو انتقاله من موضع إلى موضع آخر بعيد منه فى مدة طويلة.. كسفر الملوك لتخويف الممالك، قصدا للقهر والغلبة، وما يتبع ذلك من الاستيلاء على الأملاك.. وعند تغليب السكون على الحركة.. فى مجال السلطان كما إذا كان لزوم مركز الدولة إيثارا للدعة والسكون، يوجب تضييع ثغور المملكة، ويطمع فيها طالب التغلب عليها.. كما أن مخالفة الطبيعة بتغليب الحركة على السكون التغليب المفرط، مذموم فى الملوك، كحركة من تخطى منهم حدود مملكته إلى ما

وراءها.. وتتفاوت .. الطبقات فى اختيار الوسط من ذلك تفاوتا عظيما بحسب اعتبارات لا تنحصر"(١).

وواضح مما تقدم إضفاء " ابن الأزرق" على تحليلاته السياسية التجريبية نظرة سلوكية قوامها تحليل الدوافع والأحاسيس من وراء سلوك ونشاطات الأفراد والجماعات(٢)، ويبدو ذلك أوضح فى تفسيره لظاهرة "الحرب" حيث قال : " والحروب هى التى تفضى إليها العصبية فى طلب الملك والدفاع عنه أو غير ذلك.. وهى من الأمور الطبيعية للبشر، فلذلك لا تخلوا منها أمة ولا جيل. ولم تزل واقعة فى الخليقة.. وأصل وقوعها إرادة انتقام بعض البشر من بعض.. وإذا توافقت طائفتان بما لكل منهما من العصبية إحداها تطلب الانتقام والأخرى تدافعه، كانت الحرب واقعة.. وأن أسباب هذا الانتقام.. الغيرة والمنافسة.. والبغى والعدوان وأكثر ما يكون من الأمم الوحشية والغضب فى الملك والسعى فى تمهيده وهى الحروب الدولية مع الخارجين عليها، والمانعين لطاعتها"(٣).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن " ابن الأزرق" كان أكثر وضوحا من المفكرين السابقين عليه فى مسألة الفصل بين الدراسات العلمية والفلسفية،

---

(١) بدائع السلك، من ص ٦٤ : ص ٦٧.

(٢) فهناك " شهاب الدين أحمد بن أبى الربيع" (٢٧٢هـ) فى مؤلفه "سلوك المالك فى تدبير الممالك" ــ الذى ألفه للخليفة العباسى الثامن " المعتصم" ، ابن الخليفة "هارون الرشيد" والذى خلف أخاه " المأمون" فى الحكم، حيث قدم "ابن أبى الربيع" مجموعة نصائح للحاكم جاءت فى صورة قواعد للسلوك والممارسة المثالية ولكى يسترشد بها فى تدبيره للحكم، ويغلب على كتابه طابع الحكمة السياسية، والفرق واضح هنا فى أن " ابن أبى الربيع" يقدم أنماطا مثالية للسلوك، بينما يقدم "ابن الأزرق" تفسيرا سلوكيا للنشاطات السياسية. انظر تفصيلا بصدد "ابن أبى الربيع": سلوك المالك فى تدبير الممالك ــ لشهاب الدين أحمد بن محمد بن أبى الربيع، تحقيق د. حامد عبد الله ربيع، مرجع سابق.

(٣) بدائع السلك ، ص ١٥٥ ، ص ١٥٦.

وتقسيمات كتابه " بدائع السلك " تؤكد ذلك، فمثلا قسم مقدمة الكتاب إلى مقدمتين: مقدمة تقرر ظاهرة الملك علميا من ثنايا عشرين سابقة (فرض علمى) ، وأخرى تقرر الملك شرعا ـ من ثنايا المنهج الاستنباطى ـ أى من ثنايا عشرين دليلا مستنبطا من أصول الإسلام: من القرآن والسنة ومن سيرة الخلفاء الراشدين ومن الفقهاء. وتجدر الإشارة كذلك إلى ارتباط "ابن الأزرق" بفكرة "القانون العلمى"، والتى تعنى أن الأشياء "الظواهر" فى عالم المجتمع تسير على انتظام من شاكلة الظواهر الطبيعية، (فالقانون العلمى هو الصيغة التى تعبر عن هذا الانتظام فى عالم المجتمع)، ونجد ذلك فى تفسير "ابن الأزرق" للحركة والسكون فى عالم السياسة، وفى تحليله لظاهرة "الحرب". هذا مع تأكيده على نسبية قوانين عالم المجتمع والسياسة تبعا لطبيعة عالم المجتمع والسياسة المتغيرة ـ ويتضح ذلك فى رفضه لقوانين "ابن خلدون" الحتمية بصدد أعمار الدول مثلا.

هذا ويأتى "ابن الأزرق" بكتابه: "بدائع السلك" فى مصاف المفكرين السياسيين الإسلاميين، ويصنف ضمن الذين يمثلون الأصالة الإسلامية، حيث تأتى أفكاره متوافقة مع الكتاب والسنة، وهو من أهل السنة والجماعة وينتمى إلى المذهب المالكى، ويعد من القلائل اللذين أفردوا للسياسة كتابا (حال " الماوردى")، بل وينفرد وحده بتجميع مسائل الملك، حيث لم يترك شارده أو وارده فى هذا الأمر إلا وأحصاها، بالإضافة إلى تصنيفه وتبويبه لهذه المسائل، فالكتاب ـ كما تقدم ـ يشتمل على **مقدمتين** ، **الأولى** : فى تقرير ما يوطئ للنظر فى الملك عقلا وفيها عشرون سابقة منها ان الاجتماع الإنسانى ضرورى، وأن هذا الاجتماع الإنسانى لابد فيه من قيام سلطان (سلطة) يدفع فيه العدوان الواقع بمقتضى الطبيعة البشرية.. **والمقدمة الثانية:** فى تمهيد أصول من الكلام

فى الملك شرعا وفيه عشرون فاتحةمنها: أن نصب السلطان ضرورة فى الاجتماع الإنسانى، وأن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، وأن الوجوب الشرعى لنصب السلطان يرجع إلى النيابة عن الشارع فى حفظ الدين وسياسة الدنيا به.

وفى الكتاب الأول: عرض لحقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرياسات وسبب وجود ذلك وشرطه، وفى الباب الأول منه عرض أولا لمسائل فى حقيقة الملك أهمها أن الملك يتم لمن تمكن بقهر يده، وثانيا: عرض لمسائل فى حقيقة الخلافة منها أنها نيابة عن الشارع فى حفظ الدين وسياسة الدنيا وعرض للبيعة ولانقلاب الخلافة إلى الملك، وثالثا: عرض لأنواع الرياسات وفيها مقدمتان: أولهما: أن العمران البشرى لابد له من سياسة ينتظم بها أمره ، وثانيتهما: أن الملة لابد فيها من القائم بها إلى جانب وازع الملك، وذكر أن هناك نوعان للرياسة: رياسة شرعية ترتكز إلى الدين، وأخرى غير شرعية إما لعدم التدين بها من أصل أو القيام بها من حيث الحاجة ولها صورتين: إما بالتغلب لجلب المنافع وإما بقيام مجموعة رؤساء لتدبير المصالح، وكل ذلك عرضه بأمثلة تاريخية.

وفى الباب الثانى (من الكتاب الأول) عرض لأسباب وجود الملك وشرطه، وبشأن أسباب وجود الملك أقر بأن اجتماع البشر لابد فيه من وازع (سلطة) وذلك استنادا لقوله تعالى : "**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض**" وأن الدفع هنا هو وضع الشرائع ونصب الملوك، واستند كذلك إلى حديث نبوى: "**إن الله ليزع بالسلطان ما لايزع بالقرآن**"، كما أقر كذلك بأن الدين والسلطان توأمان، فالدين الأساس والملك حارس له، وأنه لا تطبيق للشرع إلا بنصب الملك وانقياد الناس على اختلاف أهدافهم له، ولحرس الدين من تبديله وتغييره..، وبصدد شرط وجوب الملك فهو (كما ذهب إلى ذلك " ابن خلدون") العصبية أو ما يقوم مقامها،

فالملك والدولة تحصل بالعصبية والشوكة (الجند) وأن غاية العصبية الملك، وأن الدولة إذا تمهدت، قد تستغنى عن العصبية بشرطين: التغلب على كثير من الأمم والأجيال، ووجود انقياد وإذعان من أهل القاصية..

وفى هذا الصدد قدم " ابن الأزرق" تحليلا تجريبيا لظاهرة "الحرب"، تحت عنوان : " فى الحروب التى تفضى إليها العصبية فى طلب الملك والدفاع عنه أو غير ذلك" ، وانتهى إلى القول بأن الحروب من الأمور الطبيعية للبشر لا تخلو منها أمة ولا جيل، وأن العصبية هى التى تدفع إلى الحروب، وأن من أسباب الحروب: الغيرة والمنافسة والبغى والعدوان أو الغضب لله بالجهاد، كما عرض لصفة الحروب بالزحف والكر والفر وعرض لعملية تعبئة العساكر، ولمكائد ما قبل القتال، ولخداع العدو عند القتال ولآداب القتال..

وفى الكتاب الثانى: والمعنون بـ: " فى أركان الملك وقواعد مبناه ضرورة وكمالا"، عرض له فى بابين : **الأول:** " فى الأفعال التى تقام بها صورة الملك ووجوده" منها الضرورية، ومنها الكمالية، وأهمها: نصب الوزير لأن السلطان قواه البشرية لا تستقل بحمل ما قلد وهنا قدم "ابن الأزرق" تفصيلات عن اختيار الوزراء وشرائطه وأهمها النزاهة والطهارة وحسن المعاملة، ومن الأفعال التى تقام بها صورة الملك كذلك: إقامة الشريعة ، وإقامة العدل ، وتولية الخطط الدينية (كإمامة الصلاة ــ الفتيا ــ القضاء ــ التدريس ــ الحسبة ــ السكة لحفظ النقود)، وإعداد الجند ، وحفظ المال ، وتكثير العمارة، وترتيب المراتب السلطانية من الحجابة والكتابة وديوان العمل والجباية والشرطة، ورعاية السياسة شرعا، ورعايتها عقلا (بما نقل عن الأمم السابقة كالفرس والروم) ، ومشورة ذوى الرأى والتجربة، وتقديم الولاة والعمال.. الخ. **وفى الباب الثانى:** عرض للصفات التى تصدر بها تلك الأفعال على أفضل نظام،

وتتمثل فى: العقل ــ العلم ــ الشجاعة ــ الحزم ــ التواضع ــ الحلم ــ العفو ــ الرفق ــ اللين ــ الوفاء بالوعد ــ الصدق ــ كتم السر ــ الدهاء ــ سلامة الصدر من الحقد والحسد ــ الصبر... الخ.

وفى الكتاب الثالث: تناول ما يطالب به السلطان تشييدا لأركان الملك وتأسيسا لقواعده، وفيه مقدمة قدم فيها عدة محظورات (منها اتباع الهوى ــ الغفلة عن مباشرة أمور الملك ــ قبول السعاية والنميمة..) وفيه بابين: **الباب الأول** : فى جوامع مابه السياسة المطلوبة من السلطان ومن يليه، وهو مكون من فصلين: **أولهما:** فى سياسة السلطان: وتتمثل فى سياسة الرعية (بالعدول بها وعدم الافراط عليها والمعرفة بأقسام الناس والاكتفاء بظاهر الطاعة..) وفى سياسة الأمور العارضة واهمها: الجهاد والسفر ومواجهة الشدائد النازلة والرسل والسفراء والوفود. **ثانيهما:** فى سياسة الوزير: لنفسه ولسياسة السلطان ولخواص السلطان وسائر أرباب الدولة. وفى **الباب الثانى:** عرض لواجبات ما يلزم السلطان سياسة القيام بها وفاء بعهدة ما تحمله وطولب منه والمذكور منها جملة: حفظ أصول الدين، وتنفيذ الأحكام بين المتنازعين، وإقامة الحدود، وعقوبة المستحق وتعزيره، ورعاية أهل الذمة.

وفى الكتاب الرابع: والمعنون بـ "فى عوائق الملك وعوارضه"، عرض له فى بابين : **الباب الأول:** " فى عوائق الملك المانعة من دوامه": وتشمل هذه العوائق أمور هى : **أولا:** عوائق منذرة بمنع دوام الملك ومنها: الترف والنعيم وفقدان العصبية وانقسام الدولة الواحدة إلى دولتين، والمذلة والانقياد للغير، وحجر السلطان، والاستبداد عليه (من جانب مساعديه). **ثانيا:** طرق الخلل إلى الدول، وهى إما أن تكون خللا فى العصبية بفساد العصبية عند رسوخ الملك والترف من ذويه والجند، وإما أن تكون خللا فى المال ناتج عن كثرة الانفاق والإقدام على مزيد من

الجباية والتعدى على الأموال. **ثالثا:** أن الإنذار بمنع دوام الملك لاستحكام هرمه لا يتخلف.. لأن ما هو طبيعى لا يستبدل (فقد جرى فيه قانون الطبيعة). **وفى الباب الثانى:** والمعنون بـ "فى عوارض الملك اللاحقة لطبيعة وجوده"، عرض له فى أربعة فصول، **فى الفصل الأول:** عرض لعوارض الملك من حيث هو والتى تتمثل فى أمور منها: انفراد صاحب الدولة بالمجد، والترف ، والدعة والسكون...، **وفى الفصل الثانى:** أوضح أن الملك يدعو إلى نزول الأمصار، ومراعاة دفع المضار وجلب المنافع فى المدن.. ، **وفى الفصل الثالث:** أوضح ضرورة العمل على اكتساب المعاش بمراعاة الصناعة والتجارة والفلاحة، والاهتمام بالقائمين على أمور الدين والقضاء والفتيا والتدريس بعمل رواتب لهم من الدولة والتأكيد على أنه لشرف بضاعتهم لا يخضعون لأهل الجاه. **والفصل الرابع:** دعى فيه لاكتساب العلوم، بالاهتمام بالعلم والتعليم وبكل أنواع العلوم كأمر طبيعى فى العمران البشرى، وعلى اعتبار أن التعليم من جملة الصنائع.

وفى خاتمة الكتاب: عرض "ابن الأزرق" لسياستى المعيشة والناس، ويعنى بسياسة المعيشة تدبير معيشة المحكومين بالقيام بأمهات الصنائع الضرورية كالبناء والفلاحة... الخ، والسياسة الثانية: سياسة الناس — ويعنى بها حسن التعامل مع المحكومين، حيث قدم "ابن الأزرق " مجموعة نصائح للحاكم فى تعامله مع المحكومين، كتحذيره من قرناء السوء، وعدم إساءة الظن بالمحكومين، والتعامل معهم على اختلاف طبقاتهم فى الخلق والسجايا..، وفى نهاية خاتمة الكتاب دعا الحاكم إلى اتباع الرسول (ص) على أساس أن سيرته (ص) فى سياسة الدين والدنيا هى السيرة الجامعة لمكارم الأخلاق.

رابعا: اجراء مقابلة بين فكر كل من "ابن خلدون" ، و" ابن الأزرق" فيما قدماه بصدد مقومات المنهج العلمى التجريبى

وهنا نجرى مقابلة بين فكر كل من "ابن الأزرق" و"ابن خلدون" فيما قدماه بصدد مقومات المنهج العلمى التجريبى للوقوف على نقاط الشبه والخلاف فيما بينهما، وذلك على النحو التالى:

أولا: أنه واضح مما تقدم أن كلاهما ينتمى إلى المذهب السنى المالكى، ويصنفان ضمن المفكرين الإسلاميين اللذين يمثلون أصالة الفكر السياسى الإسلامى، فرغم الاختلاف بينهما وبين كل من "الماوردى" و"ابن تيمية" فى المنهج إلا أنهما يلتقيان معهم فى النتائج.

ثانيا : أن "ابن الأزرق " ينفرد فى مواجهة "ابن خلدون" أنه خصص كتابه من الألف إلى الياء فى مجال السياسة فقط، حيث لم يترك شاردة أو واردة فى مجال السياسة إلا أحصاها فى كتابه، حتى يصح القول بأنه قدم نظرية عامة لتفسير شتى قطاعات عالم السياسة الوطنى، على حين جاءت مقدمة "ابن خلدون" لعدة علوم اجتماعية (علم الاجتماع ــ الاقتصاد ــ الجيوبولتيكس ــ الاجتماع السياسى) هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن "ابن الأزرق" قد فاق المفكرين الإسلاميين اللذين أفردوا كتبا فى مجال السياسة " كشهاب الدين أحمد بن أبى الربيع" (٢٧٢هـ) فى كتابه " سلوك المالك فى تدبير الممالك"، و"الماوردى" (٤٥٠هـ) فى كتابه " الأحكام السلطانية" و "الجوينى" (٤٧٨هـ) فى كتاب "غياث الأمم"، حيث قدم أفكارا وموضوعات وتقسيمات جديدة لم يتعرض لها سابقيه، وهذا ناتج عن كونه جاء متأخرا عنهم بعدة قرون، كما هو واضح من عرض فصول وأبواب كتابه المتقدم.

ثالثا: أن "ابن خلدون" كما هو معروف أسلوبه ركيك فى الكتابة إلى

جانب غموض بعض مصطلحاته، أما " ابن الأزرق" فأسلوبه فى الكتابة سليم وواضح، وهو مفكر عالم ثبت، هذا إلى جانب أنه كشف لنا عن مصادر مقدمة " ابن خلدون" فى أفكاره عن الدولة والعصبية والشوكة والعوارض الذاتية وغيرها لدى " المسعودى" و"ابن حزم" و"الغزالى" و"الماوردى" وغيرهم من المفكرين الذين سبقوا "ابن خلدون"، الذى كان كتوما فى كتابة مصادر مقدمته، فقد استند إلى أفكار لم يذكر أصحابها ويدعي أنه أول من تكلم عنها، لكن " ابن الأزرق " فقيه أخلاقي وراوية متثبت ذكر مصادر مؤلفه بأمانة وصدق ، فلم ينسب لنفسه فكرة لم يكن مبتدعها كما تقدم.

رابعا: أنه رغم التقائهما على الفصل بين الدراسات الطبيعية والاجتماعية من ناحية، وعلى الفصل بين الدراسات العلمية والفلسفية فى إطار الدراسات الاجتماعية من ناحية أخرى، إلا أن " ابن الأزرق" كان أكثر وضوحا فى الفصل بين الدراسات العلمية والفلسفية وبصفة خاصة فى الدراسات السياسية ، كما هو واضح وجلى عند عرضه لتقسيمات وتصنيفات كتابه "بدائع السلك" ، وفصله بين دراسة السياسة بمنهج استنباطي (السياسة الشرعية : باستنباط أحكامها من القرآن والسنة) وبين دراسة السياسة بمنهج تجريبي فى عرضه لحقيقة " ظاهرة الملك " وللقوانين العلمية التى تحكمها، وهذا يؤكد أن " ابن الأزرق " له اتجاه يخالف "ابن خلدون" حيث اهتم بالكتابة فى إطار السياسة الشرعية ، رغم التقائه مع " ابن خلدون" فى الكتابة السياسية العلمية، وهذا الأمر أدى "بابن الأزرق " إلى أنه لم يتوقف عند التفسير المادي للظواهر كما هو الحال عند "ابن خلدون" فى نظريته عن أطوار الدولة بل فسر " ابن الأزرق" انهيار الدولة نتيجة الفساد والانحلال وانعدام الثقة بين الحاكم والمحكوم والتمزق السياسي حيث شاهد "ابن الأزرق" التمزق السياسي فى الأندلس

وشاهد سقوط غرناطة والنزاع بين القوى السياسية المختلفة فى كثير من الأقطار العربية .

خامسا: أن "ابن الأزرق" فى مجال الدراسات العلمية السياسية لا يقل فى منهجيته عن "ابن خلدون" ، فكلاهما نقل المنهج العلمي التجريبي من مجال العلوم الطبيعية إلى مجال الدراسات السياسية والاجتماعية ، وارتبطا بفكرة "القانون العلمي" ، حيث لاحظا الواقع واستخدما التاريخ كأداة للملاحظة ، وجمعا بين الظواهر والحوادث المضطردة والتى تسير فى مسارها سيرا منتظما (كسنن اجتماعية) زمانا ومكانا ، ومن ثم بدأ كلاهما موضوعيا (بملاحظة الواقع) لكن "ابن خلدون" انتهى إلى التعميم المطلق وارتبط بفكرة " الحتمية " ، بينما انتهى "ابن الأزرق" إلى التعميم النسبي وارتبط بفكرة "النسبية" تبعا لأن الواقع الاجتماعي والسياسي متغير فلا تصدق بشأنه إلا الحقائق النسبية.

وهكذا فإن "ابن الأزرق " قد طبق المنهج العلمي التجريبي بكل مقوماته المعاصرة من موضوعية ونسبية، وإذن زاد على "ابن خلدون" بالنسبية والتى هى سمة المنهج العلمي الحديث و التى فطن إليها "ابن الأزرق " منذ عدة قرون قبل مفكرى الغرب الحديث، كما أن المنهج العلمى التجريبى يتضح أكثر عند "ابن الأزرق" فى مواجهة "ابن خلدون " حيث تكثر لديه الجزئيات والتفريعات المستقرأة من الواقع بدرجة أكبر من "ابن خلدون" فهو دائما يستقرئ الواقع ويصور فروضا منه ثم يختبر صحتها ثم ينتهي بصددها إلى حقائق علمية ارتكز إليها فى تفسير الواقع، وكثيرا ما كان يستخدم مصطلح شهادة – برهان، ومصطلح شهادة إثبات ومصطلح إثبات عكس، ومصطلح سابقة حينما يستخدم التاريخ كأداة للملاحظة ، هذا إلى جانب وعيه بمقومات المنهج العلمي التجريبي (وهو المنهج الذى قد نضج لدى علماء المسلمين فى مجال عالم الطبيعة) ، ولقد

صرح "ابن الأزرق"بأنه يستخدمه ويطبقه، ورغم الجزئيات والتفريعات الكثيرة كان يطبق المنهج العلمي التجريبي تطبيقا صارما، وينتهي إلى نتائج واضحة المعالم ومتوافقة مع طبيعة عالم المجتمع وعالم السياسة(١).

وختاما فإنه واضح من كل ما تقدم ، من استعراض مقومات المنهج العلمي التجريبي فى فكر كل من "ابن خلدون" فى مقدمته، وفكر "ابن الأزرق" فى كتابه "بدائع السلك" ، أنه رغم عبقرية "ابن خلدون" وفى سبقه لتطبيق المنهج العلمي التجريبي فى مجال الدراسات السياسية والاجتماعية، إلا أن "ابن الأزرق" كان تطبيقه للمنهج أوضح وأدق بارتكازه لفكرة "النسبية" على نحو ما تقدم، ومن ثم لم يكن "ابن خلدون" هو المؤسس الحقيقي للمنهج العلمي التجريبي فى مجال الدراسات السياسية والاجتماعية على مستوى الفكر الإنساني ، بل إن المؤسس الحقيقي له هو "ابن الأزرق " الذى طبق ذلك المنهج بكل مقوماته من موضوعية ونسبية، بل وزاد على ذلك إضفاء "النظرة السلوكية" فى تحليلاته ، وهى تلك النظرة التى راحت تتراكم على التحليل السياسي مع ما عرف فى الغرب "بالثورة السلوكية" فى النصف الثاني من القرن العشرين ، والتى انتهت إلى أن تكون "نظرة" أو اتجاها على التحليل السياسي الحديث والذى يعني النظر إلى الدوافع والأحاسيس التى من وراء سلوك الأفراد والجماعات، وأصبح المنهج العلمي التجريبي الحديث منهجا علميا تجريبيا سلوكيا يعني بالواقع المحسوس وبالدوافع والأحاسيس التى من وراء السلوك والنشاطات السياسية للأفراد والجماعات، وحتى هذه "النظرة السلوكية" لم يغفلها "ابن الأزرق" وانتشرت تحليلاته السلوكية (كما تقدم) على طول كتابه حتى اتخذ منها عنوانا له " بدائع السلك فى طبائع الملك" .

---

(١) د. سامي النشار ، المرجع السابق، ص ٤٩٥ وما بعدها.

الفصل الرابع

لمحات من التراث الفكرى السياسى الإسلامى لدى الفقهاء والفرق الإسلامية

وإذ انتهينا من تناول مجموعات المفكرين السياسيين الإسلاميين اللذين ارتبطوا بمناهج المعرفة السياسية الحديثة وبشكل واضح، يبقى لنا هنا فى هذا الفصل أن نعرض لمفكرين لم ينالوا حتى الآن قسطاً وافراً من الدراسة بعضهم سبق الإشارة سريعاً إليهم، ونضيف بعض التفصيلات بشأنهم هنا، وبعضهم نشير إليهم أيضاً هنا سريعاً، وغالبيتهم من كتاب الحكمة السياسية، سعوا لتصوير قواعد فن أصول الحكم بمنهج مثالى، وبعضهم ارتبط بموضوع السياسة والحيلة. كما يشمل هذا الفصل فكر الفرق الإسلامية: الشيعة ــ المعتزلة ــ الخوارج، إلى جانب فكر الفرقة الغالبة التى خرجت عليها تلك الفرق وهى فرقة أهل السنة والجماعة، حيث نجمع الأفكار الرئيسية التى يلتقى عليها فقهائها.

لمحات من التراث الفكرى السياسى الإسلامى

أولاً: تراث الفقهاء :

١ـ **ابن المقفع** : (١٤٢هـ) وهو أبو عمرو عبد الله بن دازويه الفارسى (ولد فى خوزستان – الأهواز) فى كتابيه "الأدب الكبير" ، و"الأدب الصغير" ، اللذين حاول فيهما استخلاص قواعد لسلوك الأمراء ولفن الحكم على أسس أخلاقية، فقال بضرورة أن يراعى القائد فى قيادته لمجتمعه أموراً أهمها المعرفة وضرورة تعليم نفسه قبل غيره، وتحمل

المسئولية، وأن يكون مسيطراً وعارفاً بما يحيط به من أمور وتصرفات مرؤسيه، فيكافئ المنجز ويعاقب المقصر منهم، كما ذهب أن المعرفة بأحكام الشريعة أمر ضرورى للقائد لتحقيق العدالة، ومن أهم ما يتميز به فكره هو الواقعية فى تحديد ما هو واقع فاسد يجب إصلاحه، وبين ما هو واقع صالح، يجب العمل على استمراره، وفى كتابه "كليلة ودمنة" كان يسعى إلى توضيح هذه الفروق بين الواقع الصالح والفاسد بصورة غير مباشرة حينما يتكلم عنها بلسان الحيوان، وبصورة مباشرة فى كتبه "الأدب الكبير"، و" الأدب الصغير" ، و" الدرة الثمينة فى طاعة الملوك"(١).

٢ـ الجاحظ : (٢٥٥ هـ) وهو أبو عثمان عمرو بن بحر الملقب بالجاحظ، وله كتاب "التاج فى أخلاق الملوك" ، وكتاب "الإمامة على مذهب الشيعة"، وهو من المحيطين بالثقافة الفارسية (حال "ابن المقفع")، ورغم إحاطته بتجارب ملوك آل ساسان التى تظهر فى كتابه " التاج" فقد أكد على أهمية قيم وتقاليد كل بيئة فى حياة المجتمع التى تنشأ فيها، كما أكد على أن الأفكار الإسلامية عامة والسياسية خاصة، هى فى طبيعتها أفكار عملية وليست أفكاراً مجردة، وفى حديثه عن أركان الشريعة الإسلامية ربط بين المبادئ الإسلامية وأمثلة كثيرة من التاريخ الإسلامى، وفى رسالته "استحقاق الإمامة" رأى أن الرئيس ضرورى للمجتمع السياسى وأنه الإمام والموجه الأول للمجتمع، ولابد أن يكون على قدر كبير من الحياد والتواضع والرحمة(٢).

٣ـ ابن قتيبة الدينورى: (٢٧٦ هـ) وهو عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى أبو محمد البغدادى، فى كتابه "الإمامة والسياسة" المعروف

---

(١) انظر: د. فاضل زكى محمد، الفكر السياسى العربى الإسلامى، مرجع سابق ص٢٥٦ و ص ٢٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص٢٥٨، وص٢٥٩. وأيضاً: بدائع السلك، ص٥٠١.

"بتاريخ الخلفاء" ، الذى تناول فيه التاريخ السياسى للخلفاء والملوك، والأحداث التى مرت بها الأمة الإسلامية، الخاصة بالسياسة وشئون الملك[١].

٤ – **ابن عبد ربه** : (٣٢٨ هـ)، وهو أبو عمر أحمد بن عبد ربه القرطبى الأندلسى، فى كتابه "العقد الفريد"، يكاد يكون الجزء الأول من كتابه فى السياسة، وفى الأجزاء الأخرى أخبار عن الملوك والأمراء ونظام حكمهم، وقد أورد "ابن رضوان" ،و "ابن الأزرق" كثيراً من فقرات العقد[٢].

٥ – **المسعودى** : (٣٤٦ هـ) ، وهو أبو الحسن على بن الحسين بن على المسعودى، فى كتابه " مروج الذهب" ويكاد يكون أول مفكر عربى تنبه إلى فكرة العصبية، تأثر به "ابن خلدون" وذكره فى مقدمته، ونقل عنه وعن " الغزالى" فكرة العصبية ثم أضفى عليها "ابن خلدون" كثيراً من تحليلاته ، وانتقل هذا التأثير بدوره إلى "ابن الأزرق"[٣].

٦ ـ **ابن سينا**: (٤٢٨ هـ) وهو أبو على الحسين بن عبد الله بن على بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس، جمع فى حياته بين العلم والسياسة والوزارة، وشهرته أكثر فى مجال الطب، واهتم بالسياسة ومن أشهر كتبه فيها بعنوان "السياسة" ، الذى نظر فيه إلى المجتمع السياسى من حيث سعادة الفرد والمجتمع، وأن سعادة الفرد لا تكمل إلا مع المجموع، ونادى بصلاح الراعى والرعية المؤدى إلى صلاح المجتمع، وبأن الصلاح الحقيقى يبدأ بصلاح النفس، كما تحدث عن القوانين التى تحكم الدول

---

(١) انظر: ابن قتيبة الدينورى، الإمامة والسياسة، تحقيق طه محمد الزينى، دار المعرفة ببيروت.

(٢) انظر : البدائع، ص٥٠٤.

(٣) المرجع السابق، ص٥١٠.

ونوع القادة ومدى ارتباطهم بقانون الدولة وشريعتها، وانعكاس ذلك على حياة الشعوب، ورأى "ابن سينا" أن الإسلام جاء ليقيم دولة فاضلة وأن العبرة فى تطبيق أحكامه على أفضل وجه وأن الخروج على ذلك ينقلنا إلى صعيد الدولة الفاسدة(١).

٧ – **الثعالبى** : (٤٢٩ هـ) وهو أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل الثعالبى، فى كتابه "آداب الملوك"(٢).

٨ – **ابن حزم** : (٤٥٥ هـ) وهو الإمام أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسى، الظاهرى، بدأ مالكياً ثم تحول إلى الشافعية، وانتهى إلى "الظاهرية"، رفض القياس والرأى والتقليد والتعليل والاستحسان، آخذاً بظواهر المعانى من دون بواطنها. فى كتابه: "الفصل فى الملل والأهواء والنحل" ، وفى الفصل الرابع منه ضمنه بعض المسائل السياسية المتعلقة "بالخلافة"، أما كتابه " السياسة" فرغم أنه كان معروفاً فى الأندلس والمغرب فقد استخدمه "ابن رضوان" فى الشهب اللامعة، واستخدمه أيضاً "ابن الأزرق" فى كتابه "البدائع" ، إلا أنه لم نجد نسخة منه. ومن أهم آرائه السياسية: رأيه فى مسألة الخروج على الحاكم الجائر، حيث انتقد مدرسة الصبر التى تحرم الخروج وقال بأن الرسول (ص) لا يمكن أن يأمر بالصبر على الضرر الذى ينزل بغير حق بالمسلم، ومن ثم كان على طرفى نقيض مع مدرسة الصبر آخذاً بظاهر النص " من رأى منكم منكراً فليغيره بيده..." ، وتجدر الإشارة هنا إلى أن من يمثلون أصالة الفكر السياسى من أهل السنة والجماعة "كالماوردى" و"ابن تيمية" لا يسلمون برأى مدرسة الصبر أو رأى "ابن حزم" على

---

(١) انظر: د. فاضل زكى محمد، المرجع السابق، من ص ٢٧٩ إلى ص٢٨١.

(٢) حققه د. جليل العطية، طبعة دار الغرب الإسلامى.

إطلاقه حيث ربطوا بين الخروج ومصلحة الجماعة وأكدوا على أن "الجماعة" تقدر الأصلح وتتبعه ولقد استفاد " ابن رضوان" ، و "ابن الأزرق" بآراء "ابن حزم" فى "الخلافة"(١).

٩ – **أبو يعلى الفراء :** (٤٥٨ هـ) وهو القاضى أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء فى كتابه " الأحكام السلطانية " (٢).

١٠ – **عبد الرحمن الجوزى :** (٥٩٧ هـ) وهو عبد الرحمن بن على بن محمد بن جعفر الجوزى، فى كتابه: "الشفاء فى مواعظ الملوك والخلفاء" ، ويتضمن الكتاب قواعد لما ينبغى أن يتأدب به الحكام، وما ينبغى أن يفعله الحاكم ، كواجب الجهاد، وتعيين الأكفاء فى الولايات العامة، وتفقد أحوال الرعية، وأن يكون العدل أساس حكمه، وأن يتجنب الظلم، وأن يكون له مجلس شورى من العلماء وأن يلتزم بما ينتهى إليه رأيهم، وأن يعمل بشريعة الله، لأنها السياسة الحقة لإصلاح الفرد والمجتمع، وارتكز " الجوزى " فى كل هذا إلى أصول الإسلام وبصفة خاصة الأحاديث النبوية، وتطبيقات الخلفاء الراشدين(٣).

١١ – **ابن فرحون :** (٦٠١ هـ) وهو الإمام إبراهيم بن على بن محمد بن أبى القاسم بن محمد بن فرحون الجيانى الأصل المدنى المولد، وكان من كبار رجال المالكية فى المشرق والمغرب، فى كتابه "تبصرة الحكام فى أصول الأقضية ومناهج الأحكام" ، وهو كتاب استفاد منه "ابن

---

(١) البدائع، ص٤٩٥، وانظر أيضاً: موسوعة العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين، دار المستقبل، ج١، ص٧٩، وبصدد آراء "ابن حزم" والرد عليها: انظر للكاتب: شرعية السلطة فى الإسلام، مرجع سابق، من ص٢٥٠ إلى ص٢٥٩.

(٢) صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقى، مكتبة الحلبى، ١٩٦٦.

(٣) انظر: عبد الرحمن الجوزى، الشفاء فى مواعظ الملوك والخلفاء، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٨.

الأزرق" وخاصة في إظهار العلاقة بين الولاة والقضاة، وتوضيح الفروق بين السياسة المدنية والسياسة الدينية، وأشار إليه "ابن الأزرق" في مواضع كثيرة من كتابه "البدائع"(١).

١٢ – **عز الدين بن عبد السلام:** (٦٦٠ هـ) وهو الإمام أبو محمد عز الدين عبد العز بن عبد السلام السلمى، فى كتابه "قواعد الأحكام فى مصالح الأنام" ، وهو سلطان العلماء فى عصره وفقيههم الأكبر، وله دوره السياسى والاجتماعى والعلمى ومواقفه النضالية، وقد استند إليه "ابن الأزرق" على قواعده وفتاويه(٢).

١٣ – **ابن طباطبا** (**أو ابن الطقطقى**) : وهو جلال الدين أبو جعفر محمد بن تاج الدين أبو الحسن على العراقى (٧٢٠هـ) واشتهر بمؤلفه "الفخرى فى الآداب السطانية والدول الإسلامية"، الذى يتناول سياسة الدول الإسلامية وإدارتها وتاريخها وواجبات القائمين عليها. وهو من أولى الكتب النقدية التى تتعرض لأخلاقيات السياسة ولواجبات الحاكم تجاه المحكومين. كما أكد فى كتابه هذا على أن خير أنواع الحكم هو ذلك النوع الذى يجمع بين القوة والأخلاق، وأهم ما عنى به ابن طباطبا بالنسبة لفن الحكم، هو إطلاع الحاكم على التاريخ الإسلامى واستنباطاته بأخذه العبر منه، وقواعد فن الحكم لديه لم تكن مشتقة من الشريعة مباشرة بقدر ما هى مشتقة من تطبيقاتها عبر التاريخ، وفى مقدمة هذه القواعد: الإيمان بالعدل، والمقدرة على معرفة ما يجرى من أمور وما يحدث من تغيير(٣).

---

(١) انظر: البدائع، ص ٤٩٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٠٢، وص ٥٠٣.

(٣) انظر البدائع، ص٢٦٠و ص٢٦١، وانظر أيضاً: موسوعة العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين، مرجع سابق ،ص ١٢٦.

١٤ – **ابن جماعة** : (٧٣٣ هـ) وهو بدر الدين عبد الله محمد بن إبراهيم بن سعد الله الكنانى الحموى، تحدث فى كتابه " تحرير الأحكام" عن السلطة السياسية وضرورتها وشرعيتها، مستنداً فى حديثه على السابقين عليه من المفكرين السياسيين، ومضيفاً تجاربه الشخصية كقاض ومفكر يرى الأشياء من خلال الظروف السياسية القائمة فى زمانه، وتحدث فى مؤلفه ذلك عن ضرورة "الإمامة" ، وعن مسألة انتخاب الخليفة، وأمور أخرى عن طريق الاستنباط من الكتاب والسنة، وتفسيراتها. وفى مسألة انتخاب الخليفة اعتبر الانتخاب هو الطريقة الشرعية لتولى الخليفة منصبه، وإذا لم تتوفر ظروف الانتخاب فلابد من نصب الخليفة ولو بالقوة، كما ذهب إلى أن الانتخاب لكى يكون شرعياً فإنه لايجوز أن يقف عند بيعة أهل الحل والعقد بل لابد أن يكون عن طريق بيعة عامة[١].

١٥ – **ابن قيم الجوزية** : (٧٥١ هـ) وهو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، تلميذ "ابن تيمية" ، ولكنه كان أقل منه حدة، مما جعل بعض كتبه تنتشر شرقاً وغرباً، وأهم كتبه هنا "الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية" ، والكتاب فى جملته يحدد للحاكم أو للولى طرق الحكم وفق الشريعة، فهو ينصح الحاكم أن يحكم بالفراسة والقرائن وألا يقف عند مجرد ظواهر البينات والأحوال، وإذا لم يكن الحاكم فقيهاً وعارفاً بالشواهد وملماً بالجزئيات والكليات للأحكام أضاع حقوقاً كثيرة على أصحابها، وإذا لم يرتكز فى أحكامه على الشريعة وقع فى أنواع من الظلم والفساد[٢].

---

(١) انظر: د. فاضل زكى محمد، مرجع سابق، من ص ٢٥٢ إلى ص ٢٥٤.

(٢) انظر: البدائع، ص ٥٠٠، وانظر أيضاً: ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقى، مكتبة السنة المحمدية، ١٩٥٣.

١٦ – الطرسوسى : (٧٥٨هـ) وهو القاضى نجم الدين إبراهيم بن على بن أحمد الطرسوسى الحنفى، فى كتابه" تحفة الترك فيما يجب أن يعمل فى الملك" ، تناول عدة موضوعات منها: فى بيان صحة سلطة الترك وأنه لا يشترط أن يكون السلطان مجتهداً ولا قرشياً، وفى كشف أحوال الولاة والقضاة والرعية، وفى أحكام البغاة والخوارج على السلطان(١).

١٧ – ابن رضوان : (٧٨٣ هـ) وهو أبو قاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان المغربى، صاحب كتاب " الشهب اللامعة فى السياسة النافعة" ، وكان "ابن رضوان" معاصراً "لابن خلدون" ، وعمل " ابن رضوان" للسلطان " أبى سالم المرينى" فى نفس الوقت الذى كان يعمل له فيه " ابن خلدون" ، وكتب له هذا الكتاب، الذى كان مصدراً لمادة "ابن خلدون" فى المقدمة، وكذلك اتخذه "ابن الأزرق" مصدراً لكتابه ونقل عنه الكثير، وقد تضمن كتاب "الشهب" عدة موضوعات منها: فضل الخلافة وحكمتها ووجوب إقامة الإمام ونهجه وتعظيم حقه، وما يلزم من أمور الأمة، وفى سيرة الملك مع خواصه وبطانته وفى التدبير والرأى والمشورة، وفى ذكر سير الملوك فى سماع المواعظ وتعظيم أهل الخير، وفى تودد الملك إلى الرعية والرفق بها، وفى سياسة الحروب وتدبيرها...(٢).

١٨ – أبو الفضل الأعرج : (٩٢٥ هـ) ، وهو محمد بن عبد الوهاب بن عبد اللطيف بن على بن عبد الكافى السنباطى القاهرى، يكنى أبا الفضل، ويلقب بالأعرج (لعلة فى جسده)، فى كتابه "تحرير السلوك فى

---

(١) انظر:د.فؤاد عبد المنعم، مجموع فى السياسة (الفارابى – المغربى – ابن سينا) ، مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية، ١٤٠٢هـ ، ص١١، ص١٢.

(٢) انظر: البدائع، ص٤٩٣، وأيضاً: د. فؤاد عبد المنعم، المرجع السابق، من ص١٤ إلى ص١٧.

تدبير الملوك" ، الذى تناول فيه أساس الملك الصالح وهو التمسك بالشريعة وإقامة حدود الله المانعة للجرائم واللازمة لحفظ النفوس وحراسة الأموال، وأن يكون الملك لديه مقدرة على اختيار الأكفاء والأمناء للمناصب الكبرى، وأن يكون له جهازاً يراقب مظاهر الخلل فى الدولة ومتابعة الأمور بنفسه[(١)].

ثانياً : موضوع " السياسة والحيلة " فى التراث الفكرى الإسلامى

ومن أهم ما كتب فى التراث الإسلامى فى السياسة والحيلة مخطوطة بالعربية بعنوان: "رقائق الحلل فى دقائق الحيل"[(٢)]، وبداية نشير هنا إلى التعريف بلفظة " الحيلة " ، لأن استخدام هذه اللفظة يثير سوء فهم كبير، حال لفظة " الصبر" فالبعض فسرها على أنها تدل على " تحمل المحن والمظالم باستسلام كامل" ، على حين أنها تشير إلى غير ذلك تماماً، فهى ليست سوى " المثابرة على الهدف والعمل المستمر للوصول إلى الهدف المحدد". وكلمة " حيلة" لا تعنى كما يتبادر للذهن "البحث عن طرق للكذب والخداع والنفاق" ، بل هى "البحث عن أكثر الوسائل فاعلية

---

(١) انظر: أبو الفضل الأعرج، تحرير السلوك فى تدبير الملوك، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم، مؤسسة شباب الجامعة ، ١٩٨٢.

(٢) ومؤلف هذه المخطوطة غير معروف حتى الآن، حيث عثر عليها الأستاذ رنيه خوام فى المكتبة الوطنية بباريس فى حالة تعذر معها الوصول إلى مؤلفها نتيجة تلف غلافها، وتوصل الأستاذ رنيه إلى أن هذه المخطوطة كتبت فى أواخر القرن الثالث عشر الميلادى، ونسخها عام ١٠٦١هـ (١٦٥١م)، ونقلها إلى الفرنسية ولغات أخرى منذ عام ١٩٧٦، ونشرها بالعربية (وراجعتها د. نازك سابايارد)، من دار الساقى ببيروت، ١٩٨٨. وهى مخطوطة مكونة من ١٥٢ ورقة، وتوجد فى المكتبة الوطنية بباريس تحت رقم MSS.N3548 .

ومهارة للوصول إلى الأهداف والغايات" ، وعلى أساس أن الإقناع والتعليم والحيلة هي الوسائل الأفضل التي تحتوي على قدر أقل من الإكراه وعلى درجة ليست قليلة من الفاعلية، وتبعاً لذلك يستهدف أصحاب الحيلة الابتعاد عن وسائل العنف والوسائل غير المتقنة. بل أنهم ينظرون بازدراء إلى العنف وحمل السلاح وسله بمناسبة وبدون مناسبة، فاهراق الدماء أسهل الأمور، لكن وسائل الاقناع: " الحيلة" هي أصعب الأمور لأنها تحتاج إلى مهارات خاصة، وهي مضمونة النجاح عادة. كما أن كلمة " حيلة" في معناها الأصلي تدل على البحث عن "آلة" (وسيلة) توفر الجهد والمشاق على الإنسان، وهذا الأمر يرتكز على قواعد علمية يقوم عليه مخترع عالم عامل.

وفي كتاب " رقائق الحلل في دقائق الحيل" عرض صاحبه في بدايته لفضل "العقل" ، على أساس أنه من مواهب الله تعالى التي فضل بها الإنسان عن باقي الكائنات ، ليعرف به خالقه ويفرق بين الحق والباطل، ويضع به الأشياء في مواضعها من صواب الرأي وحسن التدبير.

ثم انتقل المؤلف بعد ذلك للقول بأن " الحيلة" هي ثمرة العقل ومستخرجه بقوانينه، وطرقه في استخراج غوامض العلوم ومحاسن الفنون المختلفة الأصول والمنافع. و "الحيلة " تبعاً لذلك تكون خاصة للإنسان دون غيره من الكائنات الحية، فإن قال قائل: إنا نرى كثيراً من الحيوان يعمل من الحيل ما يفتح له من فوائد جمة مثل " العنكبوت" فإنه يأتي إلى زوايا البيت فينسج بها شبكة فتأتي فريسته فتسقط عليها فيأكلها، قلنا إنما ذلك إلهام فطري من الله تعالى لصلاح أحوالها.

و "الحيلة" بمعناها المتقدم وردت في القرآن الكريم بمعنى المكر ومنسوبة إلى الله (عز وجل) ، كقوله تعالى: " **ومكروا ومكر الله والله**

خير الماكرين"[١] ، و" **أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون**"[٢]. و " **يمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين**"[٣]، و " **وقد مكر الذين من قبلهم فلله المكر جميعاً**"[٤]، و " **ومكروا مكراً ومكرنا مكراً وهم لا يشعرون**"[٥]، كما جاءت تعابير قرآنية أشد وقعاً من المكر في وصف عمل الله تجاه الإنسان، كما في قوله تعالى: " **وأملى لهم أن كيدى متين**"[٦]، و" **أم أبرموا أمراً فإنا مبرمون**"[٧] (والمعنى إن أبرم مشركو مكة أمراً، وكادوا كيداً للنبى (ص) فإنا مبرمون ــ أى كيدنا حقيقة)، " **أم يريدون كيداً فالذين كفروا هم المكيدون**"[٨]. وكذلك قوله تعالى: "**إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم**"[٩]. هذا ونسبة هذه الأعمال إلى الله لا تثير الاستغراب إذا علمنا المعنى الحقيقى للفظة "الحيلة" المتقدم.

ومما يدلل على أن "الحيلة" بمعناها المتقدم مباحة، ما علمه الله سبحانه وتعالى لأيوب عليه السلام إبراراً ليمينه: " **وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث**"[١٠]، وكذلك ما ظهر فى حكم الله ولطفه وحسن تدبيره مع نبيه محمد (ص) فى هجرته من مكة إلى المدينة، فلجأ (ص) هو وأبو بكر إلى الغار " **إذ هما فى الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن**

---

(١) سورة آل عمران ، الآية ٥٤.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٩٩.

(٣) سورة الأنفال ، الآية ٣٠.

(٤) سورة الرعد ، الآية ٤٢.

(٥) سورة النمل ، الآية ٥٠.

(٦) سورة القلم ، الآية ٤٥.

(٧) سورة الزخرف، الآية ٧٩.

(٨) سورة الطور ، الآية ٤٢.

(٩) سورة النساء، الآية ١٤٢.

(١٠) سورة ص ، الآية ٤٤.

الله معنا"[1]، حيث أمر الله عز وجل العنكبوت فسدت على باب الغار لساعته، وأمر الحمامة فعششت وأفرخت على فمه، فلما خرج الكفار في طلبهما فمازالوا يقصدون أثرهما حتى أتوا باب الغار، فأعماهم الله ورجعوا خائبين. وكذلك مما يدلل على أن " الحيلة" مباحة قول الرسول (ص) : " الحرب خدعة"[2].

ومن حيل الأنبياء (عليهم السلام) ، حيلة " إبراهيم" عليه السلام فى تكسيره للأصنام التى كانت تعبد من دون الله حيث جاء على لسانه: "**تالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين**" فسمعوها منه و " **قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم**" وحتى يعلمهم "إبراهيم " عليه السلام درسا فى كون الأصنام التى يعبدونها لا تنفع ولا تضر، كسر أصنامهم إلا الصنم الأكبر، وعلق الفأس فى رقبته ثم خرج، " **فجعلهم جذاذا إلا كبيرا لهم لعلهم إليه يرجعون**" ، وحينما سألوه عما فعله بأصنامهم " **قال بل فعله كبيرهم هذا فأسألوهم إن كانوا ينطقون**"[3]. ومن حيل الأنبياء كذلك حيلة النبى (ص) فى رفع الحجر الأسود، فحينما انتهى أهل مكة إلى حيث يوضع الحجر من الركن، قالت كل قبيلة: نحن أحق بوضع الحجر، واختلفوا حتى خافوا الفتنة فيما بينهم، فاتفقوا على جعل أول من يدخل من باب شيبة هو الذى يحكم بينهم فكان النبى (ص) هو أول من دخل منه وقالوا هذا الأمين الصادق فقد رضينا بما يقضى بيننا، فقال النبى (ص) : أنا أدعكم كلكم ترفعونه ثم رفع إزاره ووضع الحجر فى وسطه ثم قال: "يأتى من كل ربع من أرباع قريش رجل ثم ارفعوه جميعا، فرفعوه ووضعه النبى (ص) فى موضعه وأرضاهم بعمله.

---

(١) سورة التوبة، الآية ٤٠.

(٢) رواه البخارى ومسلم فى صحيحيهما.

(٣) الآيات من سورة الأنبياء، آية: ٥٧، ٥٨، ٦٠، ٦٥.

ومن حيل الخلفاء ما ذكره " المدايني" صاحب كتاب "المكايد والحيل"، لحيلة لعمر بن الخطاب، حيث قال: لما عبر المسلمون الخليج خرج إليهم أهل أرمينية، ومعهم الفيلة فقتلوا المسلمين، وكانت الفيلة تتهمر في وجه الخيل فتنفر والمسلمون ليس معهم رَجَّالَة. فقال عمر ائتونا بخنازير ، فأتوه بها، فقال اضربوها بين يدي الفيلة، فكانت كلما سمعت صوت الخنازير جفلت وهربت، فتبعهم عسكر المسلمين فقتلوهم وأسروهم. كما ذكر المدايني أيضاً حيلة "لمعاوية" ، حيث قال أن " معاوية بن أبي سفيان" أرسل رجلاً إلى الكوفة ينعاه، فقيل "لعلي" (رضي الله عنه عنه) إن رجلاً قدم الكوفة ينعى "معاوية"، فقال " علي : ما مات، ثم قدم راكب ثان وثالث ينعياه، فقال "علي" والله ما مات وما يموت حتى يملك ما تحت قدمي، وكان ذلك قصد "معاوية" ، فصار عامة الناس مع "معاوية: يتقربون إليه، وتفرقت الجموع عن "علي" إلى "معاوية" وبقي "علي " في نفر يسير.

ويتناول مؤلف كتاب: "رقائق الحلل في دقائق الحيل" إلى جانب حيل الأنبياء وحيل الخلفاء أيضاً حيلاً للملوك والسلاطين والوزراء والقضاة والفقهاء وغيرهم وبتفضيل كبير منها ما كتب " معاوية" إلى "مروان" لما ورد عليه قتل "عثمان" فقال: " إذا قرأت كتابي هذا فكن كالفهد لا يصطاد إلا غيله ولا يباعد إلا عن حيلة، وكالثعلب لا يغلب إلا روغاناً" ، ومنها ما قيل " لعنترة بن شداد" : أنت أشجع الناس وأشدهم ، قال: لا ، قيل: فلماذا شاع عنك هذا؟ قال: أقدم إذا رأيت الإقدام عزماً وأحجم إذا رأيت الإحجام حزماً، ولا أدخل موضعاً إلا أرى فيه مخرجاً، واعتمد الضعيف الجبان فأضربه الضربة الهائلة يطير لها قلب الشجاع فآتي عليه فأقتله.

وهكذا فإن استخدام "الحيلة" أمر شامل بدءاً من "حكمة الله" وهي

عبارة أدق فى استخدامها بدلاً من حيلة عندما ينسب العمل إلى الله، ثم مروراً بحيل الأنبياء، وصولاً إلى حيل الخلفاء والملوك والوزراء والقادة والقضاة وغيرهم. والحيلة فى اساس عملية الحكم والسياسة لا ينظر إليها على أنها لعبة ذهنية مجردة، بل هى عمل حاذق دقيق ومرهب، فالخليفة "المعتضد" كان يثور على عماله عندما يستخدمون العنف لاستجواب بعض المتهمين، صارخاً فيهم: "أين حيل الرجال"؟ وكاتب " رقائق الحلل فى دقائق الحيل" سرد مئات الأحداث فى التاريخ الإسلامى داخلاً فى مكنونات الدهاء السياسى العربى، وكشف لنا الأسرار التى تكتنفه مظهراً لنا بعض الأسباب الخفية لجملة من الأحداث الهامة فى التاريخ العربى الإسلامى التى ما تزال حتى الآن غير مفهومة بشكل كاف لنا.

كما كشف لنا ذلك المؤلف عن عدد كبير من التراث السياسى الإسلامى الذى أندثر عدد كبير منه، كمؤلفات "المداينى" مثلاً الذى كتب مالا يقل عن ٢٣٩ مؤلفاً لم يحفظ منها سوى عدد صغير، و"المداينى" (٢٢٥هـ/٨٤٠م) هو صاحب كتاب "المكايد والحيل" ، وكشف لنا أيضاً غيره من المفكرين السياسيين الإسلاميين.

ثالثاً: الفكر السياسى لدى الفرق الإسلامية:

ونأتى هنا بعد عرض فكر فقهاء الإسلام السياسيين، إلى عرض فكر الفرق الإسلامية.

مقدمة فى نشأة الفرق الإسلامية:

مما لاشك فيه أن ظهور الإسلام قد أحدث ثورة هائلة – تغييراً جذرياً مس البشرية كلها حيث لم يقتصر على شبه الجزيرة العربية. هذا التغيير زاد من قوته قضاء الإسلام على الإمبراطوريتين العظميين آنذاك:

الفرس والروم، إلى جانب عدل الإسلام واعتداله وشمولية وعمومية مبادئه، كل هذا جعل من الإسلام قوة جديدة بمبادئ وأفكار جديدة. ذلك أن شمولية الإسلام جعلته لا يترك شاردة ولا واردة فى شئون الدنيا والدين إلا أحصاها وحدد لها دوراً فى العلاقات الإنسانية، ووضع قواعد واضحة ومحددة لكل نوع من هذه العلاقات (كعلاقة الحاكم بالمحكوم..) ، وعلى اعتبار أن الأساس الأول لكل هذه العلاقات فى الإسلام هو القرآن والسنة ثم تأتى بعد ذلك مصادر تابعة (الإجماع – القياس – الاجتهاد).

وبصدد علاقة الحاكم بالمحكوم، فإن هذه العلاقة تقوم على قيم ومبادئ صورت فى القرآن هى " العدالة – الشورى – المساواة – الحرية – مساءلة الحاكم..." ، وهذه القيم والمبادئ هى أساس أى نظام سياسى إسلامى، وهى قيم ومبادئ عامة حددها القرآن ثم يأتى الرسول "ص" (المشرع الثانى بعد القرآن) ليطبق هذه القيم والمبادئ مدعوماً بمكانته كرسول الله، وبحكمته التى تخرج عن نطاق حكمة أى بشر آخر: "**ما ضل صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحى يوحى. علمه شديد القوى**"(١). ولقد وضع الرسول (ص) من خلال تطبيقاته وممارسته الكثيرة قواعد الممارسة لتلك القيم والمبادئ – لا نقول نظاماً سياسياً معيناً، وإنما هى ممارسات تسجل وتنقل، وبعدها تخضع لتفسيرات واجتهادات. هذا وطول حياة الرسول (ص) لم يكن هناك خلاف على تطبيق تلك القيم والمبادئ، فالرسول "ص" كان يطبق ما فى القرآن بالإضافة إلى ما يتمتع به من قدرات غير عادية (بوصفه رسول الله) حباه الله بها.

وبوفاة الرسول (ص) لم تكن الصورة متبلورة بصدد ما يكون عليه

---

(١) سورة النجم، الآيات: ٢، ٣، ٤ ، ٥.

الحكم (فقد آمن المسلمون بقيادة الرسول "ص" لشئون الدنيا والدين بالصورة التى بعث بها كخاتم للمرسلين)، وكانت هذه الوفاة هى النقطة التى بدأ عندها المسلمون يبحثون عن قيادة – خلافة للرسول (ص)، لا فى النبوة وإنما هى خلافة فى المحافظة على الرسالة وحمل لواء الإسلام من بعده ومما لاشك فيه أن المجتمع الإسلامى سببت له وفاة الرسول (ص) هزات شديدة كوضع طبيعى، فغياب شخصية فى حجم وكيان خاتم الرسل لابد أن تسبب ذلك. وكان لابد من رد فعل لهذا الحدث من جانب أفراد المجتمع الإسلامى على الأقل لحماية الرسالة، فجاءت فكرة من يخلف الرسول (ص)، ولهذا جاءت كلمات أبى بكر:"أما محمد فقد مضى لسبيله ولابد لهذا الدين من قائم يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم يرحمكم الله"[1]. فناداه الناس من كل جانب صدقت يا أبا بكر، فكان الإجماع على هذا الوجه دليلاً على وجوب الخلافة، التى وصفها أحد الفقهاء بقوله: "بأنها نوع من الرياسة العامة فى أمور الدنيا والدين وتتم نيابة عن الرسول(ص)"[2].

وهكذا كانت "الخلافة" أولى القضايا التى فتحها المسلمون بعد وفاة الرسول (ص) ، ومارسوا حولها الجدل والنقاش ولجئوا فيها إلى الاجتهاد. ثم إن ما استقروا عليه يومئذ من تنصيب " أبى بكر" خليفة عليهم لم يكن خاتمة لجدلهم حولها وصراع البعض الذى شب بسببها. بل ظلت بؤرة للنزاع والصراع من ذلك التاريخ. كما أن الصراع حولها لم يقف عند حد الجدل الفكرى بل جرد المسلمون سيوفهم كى تحسم خلافاتهم فيها (حال خروج الخوارج على خليفة المسلمين على بن أبى طالب)، حتى ليصح لنا القول إن هذه السيوف لم تسل فى قضية من القضايا مثلما

---

(١) وردت هذه العبارة فى مرجع: الشهرستانى، نهاية الإقدام، بغداد، مكتبة المثنى، ص٤٨٩ .

(٢) انظر: الجوينى، غياث الأمم، مرجع سابق. ص١٥.

سلت وجردت فى الصراع على الخلافة والحكم. فالخلافات بين المسلمين بدأت بعد الرسول (ص) فى السياسة وليست فى الدين، وتركزت الخلافات وما أدت إليه من صراع فى موضوع الحكم فى كونها صراعات سياسية، فلم يختلفوا فى أصول العقيدة الإسلامية، وحتى الخلاف الذى حدث حول الزكاة على عهد "أبى بكر" والذى أدى إلى "حروب الردة" كان هذا الخلاف سياسياً لا دينياً، لرفض بعض القبائل التى تدين بالإسلام الانصياع لما حدثِ فى "المدينة" من نقل سلطة الرسول (ص) الزمنية إلى" أبى بكر"،فرفضوا دفع الزكاة فحاربهم"أبوبكر"عليها(١).

هذا ولم تظهر فى عهد " أبى بكر الصديق" ، كما لم تظهر فى خلافة "عمر بن الخطاب" تغييرات سياسية ذات شأن، فكان الأمر قاصراً على تأصيل السلوك برده إلى قواعد القرآن والسنة، بجانب انشغال المسلمين فى عهديهما بنشر الدعوة وتثبيت قواعد المجتمع الإسلامى، وقرب عهدهما من الرسول (ص). الأمر الذى أدى إلى احتجاب الآراء ذات الصبغة السياسية عن الظهور(٢).

أما فى عهد "عثمان بن عفان" وبعد أن تحول المجتمع الإسلامى من مجتمع محدود النطاق إلى امبراطورية عالمية، وما صاحب ذلك من انتماء العديد من الأجناس إليها، حيث ظهر جيل جديد نتيجة للفتوحات الواسعة وامتداد أطراف الإمبراطورية، لم يكن فى نفس الدرجة التى كان عليها الجيل الأول فى حمل عبء البناء وإقامة المجتمع المسلم، ولم يكن فى نفس الدرجة فى التميز بقوة الإيمان والفهم الصحيح لجوهر العقيدة الإسلامية، والاستعداد التام لإخضاع النفس لقواعد القرآن والسنة،

---

(١) انظر: د. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب، ضمن سلسلة دار الهلال، العدد ٣٨٩ ، ١٩٨٣، ص٧، ص٨،ص ٨٣،ص ٨٤.

(٢) انظر: د. محمد سليم العوا، المرجع السابق،ص ٩٠.

فظهرت فيه المطامع الفردية وبعثت فيه العصبية للأجناس والأقوام، بل وللقبائل والجماعات. على أننا نقرر هنا أن غالبية من ظهرت فيهم هذه الصفات كانوا من أهل الأقاليم التى دخلت حديثاً فى الإسلام، أما عاصمة الخلافة وما حولها فقد كان التغير فيها محدوداً إلى مدى بعيد. وقد كان من نتيجة ذلك كله أن بدأت كل جماعة من المسلمين تنظر لنفسها فى محاولة للمطابقة بين المثل الأعلى للنظام السياسى فى عهد كل من "أبى بكر" و "عمر"، وبين الواقع الذى كان فى عهد "عثمان". ولاشك أنه حدث اختلاف بين الأمرين أدى إلى أن تكون كل طائفة لنفسها آراء خاصة فى المسائل السياسية. وقد تحولت بعض هذه الآراء – فيما بعد – فأصبحت جزءاً من آراء الفرق السياسية(١). وينبغى أن نقرر هنا أيضاً أن هذه الآراء قد نشأت نتيجة لإقرار الإسلام مبدأ الحرية وخاصة الحرية السياسية، والحرية الفكرية، بجانب تفويض الأمر إلى الأمة فيما يتعلق بتفاصيل الحكم وتحديد بعض نواحيه الشكلية وهذه الآراء نلخصها فيما يلى(٢):-

أولاً: المطالبة بخلع (عزل) الولاة:

ففى عهد " عثمان بن عفان" انتشرت ظاهرة المطالبة بعزل الولاة، وتكررت فى أكثر من ولاية، وكان "عثمان بن عفان" يستجيب لمطالبة الناس بعزل الولاة ويولى آخرين، حتى امتد الأمر من الولاة إلى الخليفة ذاته. فطالبه الثائرون عليه بأن يخلع نفسه من الخلافة (وهم قلة) فلما لم يتحقق لهم ذلك حاصروه وتسوروا عليه بيته وقتلوه لمآخذ نسبوها إليه فكان أول ضحايا سياسته هذه.

---

(١) راجع فيما تقدم، نفس المرجع السابق، ص٩١،ص ٩٢.

(٢) راجع بصدد هذه الآراء:د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٥ وما بعدها.

ثانياً: العصبيـــة:

وهذه العصبية بعثت (كما تقدم) نتيجـــة لاتســاع الإمبراطوريــة الإسلامية وانتماء العديد من الأجناس إليها، وكـــانت مـــن وراء طلـــب "معاوية بن أبى سفيان" لدم "عثمان"، وخروجه على خليفة المسلمين "علـى بن أبى طالب"، بل ولقد تأصلت تلك العصبية منذ تولى "معاوية" الخلافـة. كما كانت النزاعات الناتجة عن العصبية فى دورها المبكر نزاعاً حـــول الأشخاص، ولم يكن هذا النزاع دفاعاً عن مذهب أو عقيدة.

ثالثاً : آراء (ابن سبأ):

و"ابن سبأ" هذا يهودى من أهل اليمن، اعتنق الإســلام – أو علــى الأدق تظاهر باعتناقه للإسلام – وبدأ يطوف الأمصار الإسلامية مبشـــراً بآراء له فى الخلافة والنبوة وغيرها. وهو ممن شغل الناس بأمور تشـكك فى دينهم، ولعل انتصار الإسلام والمسلمين فى مواطن القتال كلها قد ولـد فى نفس "ابن سبأ" من الحقد والحسد ما جعله يتلمـــس للإســلام الــزوال بالدس والوقيعة، فاصطنع الإسلام وهو يضمر الكيد له[1].

وتتلخص آراء "ابن سبأ" فى ثلاثة أمور[2] كان لها الأثر البالغ فـــى

---

(١) ذلك هو: عبد الله بن وهب بن سبأ الذى ادعى البعض (كأمثال طه حسين – فـى كتابه الفتنة الكبرى – الذى يعرض الشبهة ولا يرد عليها) أنه شخصية خرافيــة وهمية خلقها المجتمع السنى لمحاربة التشيع، والرد على هذا الإدعاء هين. ذلـك أن الشيعة الأوائل كتب عنهم الطبرى فى القرن الثالث الــهجرى فــى تاريخــه وضمنه فرقة " السبئية" فى فصل مستقل كفرقة، ولها زعيم هو "ابن سبأ". بـل إن الشيعة الأوائل كذلك لهم كتب موثقة مثل كتاب "فرق الشيعة" للنوبختى الذى تكلم عن "ابن سبأ" وفرقة "السبئية" كفرقة من فرق الشيعة ، انظر: النوبختــى، فــرق الشيعة، طبعة النجف، ١٩٣٦م.

(٢) انظر مقدمة كتاب: مقالات الإسلاميين للأشعرى، تحقيق: محمد محيى الدين عبـد الحميد، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠، ص١١.

نشأة فرقة الشيعة: **أولهما**: كان هو أول من أحدث القول بوصية الرسول (ص) "لعلى بن أبى طالب" بالإمامة. **ثانيهما**: أنه أول من أحدث القول برجعة الرسول (ص) بعد موته مستشهدا بقوله تعالى: " **إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد**"[1]، كما قال برجعة " على بن أبى طالب" أيضا. **ثالثهما**: كان أول من أحدث القول بأن عليا لم يقتل، وأنه لايزال حياً وأنه يسكن السحاب، وأن الرعد صوته، وأن البرق سوطه، وأن فيه جزءا إلّهيا، وأنه لابد أن ينزل إلى الأرض فيملأها عدلا كما ملئت جورا. وأكثر هذه القضايا مأخوذة عن اليهودية التى كان يتعارفها قومه. وعن هذه الآراء "لابن سبأ" جاءت فرق الشيعة. كما أن " ابن سبأ" هذا، هو الذى أثار الفتنة فى عهد أمير المؤمنين "عثمان بن عفان" حتى قتل الخليفة "عثمان" ، ولقد كان "لابن سبأ" أتباع كثيرون فى معظم الأقطار ولذلك كثر أتباع الشيعة[2].

بداية ظهور الفرق الإسلامية:

وهذه الآراء السياسية التى نشأت فى الفترة الأخيرة من خلافة "عثمان" لم تعد أن تكون مجرد آراء فردية (وجهات نظر فردية)، يقتنع بها بعض الناس فلا تجاوزهم وإن عملوا على نشرها. ولم يبدأ ظهور الفرق الإسلامية فى عصر "عثمان"، بل بدأ بعد ست سنوات من خلافة "على بن أبى طالب"، بخروج "معاوية" عليه، وسبب هذا الخروج هو مقتل "عثمان" ، حيث رأى "معاوية أن عليا قد قصر فى المطالبة بدم " عثمان" (أى قصر فى توقيع عقوبة القصاص على قتلة عثمان)، وتبعا لذلك لم يعلن "معاوية" بيعته "لعلى" (فصارت بيعة معلقة)، وامتنع عن إنفاذ أوامر

---

(١) سورة القصص، الآية ٨٥.

(٢) لمزيد من التفصيل بشأن السبئية ارجع إلى: محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربى، ١٩٧١، ج١، ص٤١.

"على" (خليفة المسلمين" فى الشام. ورأى "على" أن "معاوية" ومن معه من أهل الشام بغاة خارجون عليه - فهو الخليفة الذى بايعه المسلمون فى جميع الأقطار الإسلامية – ولذلك قرر "على" أن يخضعهم له ليلتزموا بما أجمع عليه غالبية المسلمين، وهكذا كانت الحرب بين " على" خليفة المسلمين، و"معاوية" والى الشام. فمن ناحية رأى معاوية القصاص قبل البيعة "لعلى" ، وأنه هو ولى الدم لقرابته من "عثمان" ، فقرر أن يطبق هو حكم القصاص علي القتلة، وكان معظمهم بين الحجاز والعراق (خارج ولايته)، مستندا إلى قوله تعالى : " **ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل إنه كان منصورا** "(١). ومن ناحية أخرى رأى "على" أن ذلك افتئات على سلطاته، وخروج على بيعته، فرأى تطبيق أحكام البغى بمحاربة الباغين وكفهم ولو بالقوة عملا بقوله تعالى: "**فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ إلى أمر الله**"(٢).

واقعة التحكيم:

ونعرض هنا فى عجالة لواقعة التحكيم لما لها من أهمية بالغة بصدد نشأة الفرق الإسلامية، وذلك من خلال ما أثارته تلك الواقعة من أمور كانت فى مجملها سببا مباشرا من أسباب نشأة الفرق الإسلامية، وتتمثل تلك الأمور التى أثارتها واقعة التحكيم فى أمرين رئيسين هما: أولا: ما يتعلق بموضوع الخلاف بين "على" (الخليفة) ، وبين "معاوية" (والى الشام) والذى كان سبب الحرب فيما بينهما. ثانيا: ما يتعلق بشرعية

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٣٣.

(٢) سورة الحجرات ، الآية ٩. راجع فيما تقدم: د. الريس، المرجع السابق،ص ٤١. وكذلك: د.العوا، المرجع السابق، ص ١٠٠، ولمزيد من التفصيل بشأن الفرق الإسلامية بصفة عامة انظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربى ببيروت، ١٩٣٦.

"على بن أبى طالب" كخليفة آنذاك.

أما عن الأمر الأول، والذى يتعلق بموضوع الخلاف بين "على" و"معاوية": فإن " أبا موسى الأشعرى" و "عمرو بن العاص" لم يكونا مفوضين للحكم فى قضية الخلافة بين "على" و "معاوية"، ومن أحق منهما بالخلافة. ذلك أن الخلاف بينهما (كما تقدم) كان يدور حول مدى وجوب البيعة "لعلى" من قبل "معاوية" قبل توقيع القصاص على قتلة "عثمان" ، وليس هذا من شأن الخلافة فى شئ، فقد بويع "على" بالخلافة من كافة الأقطار الإسلامية، وتم الإجماع على ذلك. من هنا فإننا نرفض تلك الرواية بصدد واقعة التحكيم القائلة بأن الحكمين (أبا موسى وعمرا) قد عزلا كلا من "على" و "معاوية" من الخلافة. فمن ناحية عزل "معاوية": من أى شئ يعزل وهو أصلا لم يول على الشام من قبل "على". (الخليفة). لقد كان "معاوية" واليا على الشام نائبا عن " عمر بن الخطاب"، ثم تولى "عثمان" الخلافة وأقر معاوية على ولايته للشام، ثم تولى "على" الخلافة، ولم يقر ولاية " معاوية" على الشام ففقد " معاوية" بذلك إقرار الخليفة بولايته. ومن ناحية أخرى نرفض كذلك ما يقال عن عدم فقه "عمرو" و"أبى موسى" موضوع النزاع، وكذلك خديعة "عمرو" "لأبى موسى" فضلا من سب كل منهما الآخر – فهذه تجاوزات على صحابة رسول الله (ص) غير مقبولة. ومما يؤكد هذا الأمر أن هذه الرواية التى حفلت بها كتب التاريخ عن واقعة التحكيم جاءت فى نصوص لا سند لها بين علماء السنة، والتى لا يميز أصحابها بين الروايات صحيحها وسقيمها[1]، فالحكمان لما لم يوفقا فى التحكيم فى هذا الخلاف بين خليفة المسلمين "على" و "معاوية" الخارج عليه، اتفقا على رد الأمر إلى هؤلاء النفر

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: القاضى أبى بكر بن العربى، العواصم من القواصم، المكتبة العلمية ببيروت، ١٩٨٥، من ص ١٧٢ إلى ص ١٧٦.

الذين توفى رسول الله (ص) وهو عنهم راض.

أما عن الأمر الثانى، والذى يتعلق بشرعية "على" كخليفة للمسلمين، فإن "معاوية" لم يكن مدعيا للخلافة، ولا منكرا حق "على" فيها، وإنما كان ممتنعا عن بيعة "على" وعن تنفيذ أوامره فى الشام، حيث كان "معاوية" مسيطرا سيطرة فعلية على الشام بحكم بقائه واليا عليه زهاء عشرين سنة بجانب حجته فى أنه ولى الدم. من هنا عد " معاوية" ومن وافقه من أهل الشام خارجين على خليفة المسلمين "على"، وهكذا فإن واقعة التحكيم لم تمس شرعية "على" فى خلافته فهو الخليفة (الحاكم) فى جميع الأقطار الإسلامية بما فيها الشام، ولقد وافق " على بن أبى طالب" على التحكيم (بعد رفضه) تحت ضغط صحابته حقنا لدماء المسلمين. وقرار التحكيم بواسطة الحكمين (عمرو وأبى موسى) برد الأمر إلى أولئك النفر لم ينفذ على الإطلاق(١).

الفكر السياسى لدى الفرق الإسلامية المختلفة:

وهنا نوضح منذ البداية بصدد الفرق الإسلامية: أن الفرقة الغالبة التى تمثل جماعة المسلمين هى فرقة "أهل السنة والجماعة"، فهى تعد أضخم فرقة إسلامية وما دونها فرق صغيرة متفرقة أعظمها شأنا لا يعتد به بجوارها، حتى أنه إذا ذكرت عبارة " جماعة المسلمين" فإنه يقصد بها " أهل السنة والجماعة". وتعد مسألة "الخلافة" (كما تقدم) جوهر الخلاف وأصله بين فرقة "أهل السنة والجماعة" وأغلب الفرق الخارجة عليها. ذلك أن الأمر لم يخل بالنسبة للفرق الأخرى فى مواجهة "أهل السنة والجماعة"

---

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: د. العوا، المرجع السابق، من ص١٠٢ إلى ص ١١٢، وكذلك د. الريس، المرجع السابق، من ص ٤١ إلى ص ٤٨، وكذلك: د. مصطفى حلمى ، نظام الخلافة فى الفكر الإسلامى، دار الدعوة بالإسكندرية ، ١٩٧٧، من ص ص١٥١، إلى ص ١٥٦.

من اختلاف حول مسألة سياسية ولو بطريقة مباشرة، حيث سنعرض لاختلاف هذه الفرق مع فرقة "أهل السنة والجماعة" حول علاقة الحاكم بالمحكومين، ومسألة مقاومة الحاكم إن جار والخروج عليه من جانب المحكومين، وكل هذا يقتضي منا عرض الخطوط الرئيسية لفكر هذه الفرق، كل فرقة على حدة ونخص بالذات الفرق السياسية (الخوارج والشيعة)، و"المعتزلة" كفرقة غير سياسية ولكنها قدمت فكرا بشأن شرعية الحاكم. ثم نعرض بعد ذلك للفرقة الغالبة التى تمثل جمهور المسلمين وهى فرقة "أهل السنة والجماعة".

أولا: فكر الخوارج:

لقد اختلف "الخوارج " مع "الجماعة" (جماعة المسلمين) وخرجوا عليها بسبب مسألة "الخلافة" واختلاف وجهة النظر فيها، وذهبوا بدورهم فرقا متعددة، ولكنهم ظلوا جميعا متفقين فى رأيهم عن الخلافة وعن مقاومة الحاكم الجائر – من وجهة نظرهم – حتى لو أدى هذا إلى هلاكهم، فقد كانت البداوة هى الغالبة على فكرهم حيث لم يتأثروا كغيرهم من الفرق الإسلامية الخارجة على "الجماعة" بالفلسفة اليونانية أو بثقافة الفرس، فراحوا يثورون ويموتون دفاعا عن مبادئهم، والتى فى مقدمتها وجوب الخروج على السلطان الجائر جهارا ولو كان هلاك الجماعة الخارجة محققا، لأن واجب النهى عن المنكر الذى يكلف به المسلم يقضى بذلك(١).

و "الخوارج" تاريخيا هم أول الفرق الإسلامية الخارجة عن "الجماعة"، فعلى أثر قرار الحكمين (فى واقعة التحكيم) برد الأمر إلى نفر

---

(١) انظر : د. محمد طه بدوى، حق مقاومة الحكومات الجائرة، مرجع سابق، ص٤٢، ص٤٣. وكذلك لنفس المؤلف: مشروع دستور إسلامى للدولة المصرية، مرجع سابق، ص١٤٤، ص١٤٥.

معينين، ثم عدم تنفيذ قرار التحكيم. كل ذلك كان سببا فى أن طائفة من جيش "على" فوجئت بهذا الأمر، وقد كان ظنهم أن قرار الحكمين سيكون فى صالح "على" وبذلك يحققون أمرين: **أولهما:** نصرا فى القتال، وهو الذى دفع جيش "معاوية" إلى طلب التحكيم. **ثانيهما:** نصرا فى القضاء، إذ يقرر أن الحق مع الخليفة، وأن محاربة الخليفة لهم كانت باعتبارهم بغاة خارجين على الحاكم الشرعى "على". فلما جاء القرار على غير ما ظنوا وأرادوا أعلنوا رفضهم لمبدأ قبول التحكيم أصلا. حيث قالوا: "لا حكم إلا لله"[1] ، مقررين أنه لا يجوز العدول عن حكم الله إلى حكم الرجال، وأن الله قد حكم فى الفئة الباغية بقتالها حتى تفئ إلى أمره: "**فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ إلى أمر الله**"[2].

وهؤلاء القوم الذين رفضوا قرار التحكيم، هم الذين ألحوا على "على" بقبول التحكيم، ففى بادئ الأمر كان "على" لا يرى قبول التحكيم، ولم يقبله قائلا بأنها المكيدة عندما رفع جيش "معاوية" المصحف طالبين التحكيم، ونزولا على إرادة أنصاره وجنده قبل "على" التحكيم منعا لإراقة المزيد من دماء المسلمين، ثم ما كان منهم إلا أن خرجوا على الفريقين جميعا (على ومعاوية) - أى خرجوا على الأمة، وتحيزوا بمكان يسمى "النهروان" وجرت بينهم وبين "على" محاولات لعودتهم إلى حظيرة الجماعة فأبوا (أو أبى كثير منهم) وعاثوا فى الأرض فسادا يقتلون وينهبون أموال المسلمين، مستحلين دماءهم وأموالهم بزعم أن من خالفهم ليس بمسلم. وانتهى الأمر بهم مع "على" إلى أن قاتلهم فهزمهم هزيمة نكراء، ولكنهم بيتوا لقتله هو و "عمرو" و "معاوية"

---

(١) وتلك العبارة مأخوذة من قوله تعالى:"إن الحكم إلا لله"سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٢) سورة الحجرات ، الآية ٩.

فقتلوا عليا وأخطئوا "معاوية" و " عمرا "[1].

من هنا فإن هذه الفرقة (الخوارج) بناء على فهمها الخاطئ قد أخطأت كثيرا فى حق الأمة كخطأ ناتج عن جهالة – عن سوء نية – فارتكبوا كثيرا من المنكرات، وعلى قمتها تلك الفتنة التى أحدثوها، كما أحدثوا فوضى وتفرقا للجماعة. بل وأدى هذا إلى تفرق "الخوارج" أنفسهم إلى أكثر من عشرين فرقة، ترى كل منها أنها تسعى لإقرار حكم الله فى الأرض، فشعارهم جميعا " لاحكم إلا لله". وهذا الشعار حين أكثروا قوله فى المسجد "لعلى" قال: " كلمة حق أريد بها باطل. لكم علينا ثلاث: لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نبدؤكم بقتال، ولا نمنعكم الفئ ما دامت أيديكم معنا"، كما كان " على" يرد عليهم بصدد آية: "**إن الحكم إلا لله**"[2] بآية أخرى: " **ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**"[3]. وفى قوله : " كلمة حق أريد باطل"، كان الباطل الذى يريده الخوارج هو نسبتهم "عليا" إلى الكفر، واستحلالهم الخروج عليه مما أدى إلى كثير من المظالم التى استباحوها[4].

وبعد أن هزمهم "على"، استعادوا جمع شتاتهم وخرجوا على الحكم الأموى فالعباسى، وكانوا مصدر متاعب لهما استمرت فترة طويلة من التاريخ وتفرقوا إلى فرق كثيرة (كما تقدم) ، لم يكن يجمع بينها سوى اعتناقهم مبدأين:

---

(١) راجع فيما تقدم: د. العوا، المرجع السابق، من ص ١١١ إلى ص ١١٤.

(٢) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٣) سورة النساء، الآية ٨٣.

(٤) انظر:د. العوا، المرجع السابق، ص١١٣. ود. مصطفي حلمى، المرجع السابق، ص١٦٤.

أولهما: الحكم العام على الأئمة بالكفر، فكانوا يتولون "أبا بكر" و"عمر"، ويتولون "عثمان" صدر خلافته ثم يتبرءون منه بقية عهده، ويتولون "عليا" إلى أن قبل التحكيم، وبعد التحكيم يتبرءون منه وينبذونه بل ويكفرونه.

ثانيهما: وجوب الخروج على الحاكم الجائر وذلك عندهم فرض لا يحل تركه، ولا يشترطون عددا ولا غلبة الظن أنهم قادرون على تغيير المنكر. بل كل قادرٍ – عندهم – يلزمه الخروج ولو كان وحده وسواء أظن أن خروجه يؤدى إلى النتيجة المرجوة أم لا.

وهكذا فإن هؤلاء القوم الخارجين على " الجماعة"، والذين يمجدهم المستشرقون ويعتبرونهم مقاييس لدرجة حرارة الجماهير. هم الذين أحدثوا الفتنة بتعصبهم الذى ساد مناقشاتهم وجدلهم، وهم الذين تحيزوا إلى جانب فكرة واحدة. وكذبهم أحيانا على الرسول (ص) لإيجاد الدليل على مزاعمهم، مع تمسكهم بظواهر القرآن دون تجاوزه إلى المقصد والمرمى. هؤلاء القوم دون غيرهم راح فقهاء الجماعة (التى عرفت فيما بعد بأهل السنة والجماعة) يتصدون لهم كفئة خارجة عن الجماعة، ويقولون بوجوب قتالهم تحت مسمى فقهي هو: "قتال أهل البغى"(١).

فكر الأباضية:

انقسم الخوارج (كما تقدم) إلى أكثر من عشرين فرقة منها: الأزارقة والصفرية والبهسية والنجدات... الخ، وكلها بادت. ويذهب فريق من المؤرخين والمستشرقين إلى اعتبار " الأباضية" إحدى فرق الخوارج، بينما تنكر كتب فقهائهم صلتهم بهؤلاء، ويرجع أمر إنكار فقهاء الأباضية لصلتهم بالخوارج إلى اختلافهم مع الخوارج فى كون الخوارج يكفرون

---

(١) انظر نفس المرجع السابق، ص١٧٥.

المسلم مرتكب الكبيرة ويخرجونه من الملة، واستباحتهم لدماء وأموال المسلمين المخالفين لهم. أما بصدد قضية "الخلافة" فإن فقهاء الأباضية يلتقون مع الخوارج على رأى واحد(١).

فالخوارج الذين أنكروا التحكيم على "على" – على نحو ما تقدم – راحوا يبايعون "عبد الله بن وهب الراسبى" خليفة لهم بعد خروجهم على "على" وحربهم معه، ورفعوا شعار "قبلت الدنية ولا حكم إلا لله". وهنا تلتقى الأباضية مع الخوارج فى رفضهم المشترك للتحكيم، والدعوة إلى إمامة المسلمين عن طريق حرية الاختيار، والكفاءة الشرعية لهذا المنصب بين المسلمين جميعا، كما يلتقون فى وجوب الخروج على الحاكم الجائر ولكن بدرجات متفاوتة.

والذى بلور الفكر الأباضى هو "عبد الله بن أباض" وهو تابعى عاصر "معاوية" ، وتوفى فى أواخر عصر "عبد الملك بن مروان"، وجاءت تسمية ذلك المذهب من طرف الأمويين ونسبوه إلى "عبد الله بن أباض". وتظهر آراء المذهب الأباضى وموقفه من الخوارج من تلك الرسالة التى أرسل بها "عبد الله بن أباض" إلى " عبد الملك بن مروان"(٢)، ففى هذه الرسالة استنكر "ابن أباض" الغلو فى الدين والدنيا، فمن ناحية راح يتبرأ من تفريط بنى أمية فى حق كتاب الله وترك حكمه. ومن ناحية أخرى تبرأ من الغلو والإفراط فى الأحكام، كما فعل "ابن الأزرق" (زعيم فرقة الأزارقة الخارجة) الذى حكم على مرتكب الكبيرة بالشرك الأكبر واستحل دماء المسلمين وأموالهم. كما أوضح هنا موقف الأباضية بأنها

---

(١) راجع فى هذا الشأن: بكير بن سعيد أعوشت، دراسات إسلامية فى الأصول الأباضية ص ١١٦. وانظر كذلك: على يحيى معمر، الأباضية مذهب إسلامى معتدل، ص١٩.

(٢) انظر: بكير بن سعيد، المرجع السابق، من ص ٢٣ إلى ص ٢٦.

تحكم على مرتكب الكبيرة بكفر النعمة لا بكفر الخروج من الملة، ولا تستحل دماء المسلمين وأموالهم ولا تخرجهم من ملة الإسلام(١).

من هنا وعلى ضوء ما تقدم نستطيع التمييز بصدد الخروج عن جماعة المسلمين بين الخروج السياسى والخروج الدينى، فالخروج بمدلوله الدينى هو الذي يمثله " الأزارقة" الذين أثبتوا وأقروا الشرك للمسلمين العصاة، واستحلوا دماءهم وأموالهم فخرجوا بذلك على الجماعة، وهو خروج بالعقيدة والعمل، أما الخروج بمدلوله السياسى فهو الذى يمثله "الأباضية" الذين لا يستحلون دماء وأموال عصاة المسلمين، حيث إن كبائرهم كالزنا وشرب الخمر، لا تخرجهم من ملة الإسلام فهم – عندهم– موحدون (أى يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله). وتبعا لذلك تعد "الأباضية" أعدل فرق الخوارج وأقربهم إلى " أهل السنة والجماعة". فهم يعترفون بالقرآن والسنة مصدرين للعلم، ويصرون على أن القدوة الحسنة بعد النبى (ص) تكون فى " أبى بكر " و "عمر" ، ويتولون "عثمان" صدر خلافته ثم يتبرءون منه بقية عهده (كفر نعمة – لا كفر خروج من الملة)، وكذلك "على" يتولونه قبل التحكيم، وبعد التحكيم يتبرءون منه على ذلك النحو(٢).

هذا ويتركز فكر " الأباضية" السياسى حول مسألة مقاومة الحاكم الجائر، وهم هنا يلتقون مع باقى فرق الخوارج – على نحو ما تقدم – إلا أنهم يختلفون عن غيرهم من فرق الخوارج فى الخروج حسب الظروف المحيطة بهم، فعندهم – يعتبر الخروج على الإمام الجائر ليس واجبا بنفس الدرجة كما عند فرق الخوارج الأخرى، وليس ممنوعا كما تقول

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص٢٠ ، ص ٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص٣٥، ولمزيد من التفصيل فى هذا الشأن ارجع إلى: سالم بن حمد بن سليمان الحارثى، العقود الفضية فى أصول الأباضية، ١٩٨٣، ص٢٨٥.

الأشاعرة، وإنما هو جائز، ويترجح استحسان الخروج إذا غلب الظن على نجاحه، ويستحسن البقاء تحت الحكم الظالم إذا غلب الظن على عدم نجاح الخروج، أو خيف أن يؤدى إلى مضرة تلحق المسلمين أو تضعف قوتهم على الأعداء فى أى مكان من بلاد الإسلام(١). من هنا وفى سبيل تحقيق إمامة الأباضية فإن هناك مراحل تمر بها من الكتمان إلى الدفاع إلى الشرا إلى الظهور وإقامة إمامة الأباضية، وهى كما يلى(٢):-

إمامة " الكتمان " :

وهى تكون فى فترة الصراع مع الحكام المغتصبين للخلافة – من وجهة نظرهم– وهى إمامة تتم سرا (أو ما نسميه اليوم بالتنظيم السرى)، ويكون على رأسها شخص مسئول هو إمام هذه المرحلة، وهو ليس مكلفا بالظهور فى فترة معينة (ويستمر فى هذه المرحلة فترة قد تطول أو تقصر)، وهو غير مكلف أيضا برفع سيف أو القيام بثورة، وإنما يكون مكلفا بتربية الرجال فى السر، حال "عبد الله بن اباض" فى عهد الدولة الأموية.

إمامة " الدفاع " :

وهى إمامة تعتبر وليدة ظروف تفاجأ بها الدعوة الأباضية، فتلجأ إلى اختيار إمام يقود الجماعة فى معاركهم للدفاع عن الأراضى التى بحوزتهم، ومن ثم فهى تتم أيضا فى فترة الصراع مع الحكام المغتصبين للخلافة (عندهم)، فإذا استبد الحاكم وراح يستبيح حرمة المسلمين

---

(١) انظر: بكير بن سعيد، المرجع السابق، ص ٢٥.

(٢) راجع بصدد هذه المراحل: مهدى طالب هاشم، الحركة الأباضية فى المشرق العربى، رسالة ماجستير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٧٧، من ص ٢٩٠ إلى ص ٣٠١.

المؤمنين، فلابد من السعى لإقامة إمامة "الدفاع" لتحاربه، ثم بعد الحرب إما العودة إلى إمامة الكتمان أو إلى بيعة الظهور.

إمامة " الشـــرا "

ومصطلح "الشراة" أطلق على الخوارج عامة، ومع ذلك فإن هـــذا المصطلح ذو معنى أكثر عمقا وتمييزا لدى الأباضية، فعندهم إذا لم يتمكن المسلمون الملتزمون من امتلاك السلطة، فلا بد لهم من مشاغبة الســلطة الجائرة، وهنا تأتى "إمامة الشرا" والتى لها شروط قاسية وتــأخذ طابعــا عقائديا، ولعل من أهم خصائصها: الموت فى ساحة المعركة فلا يجـــوز للإمام الشارى الهرب أو التخلى عن ميدان المعركة حتى ينتصر أو يقتـل فى سبيل الله. وسموا "شراة" لأنهم باعوا أنفسهم لله. ويشترط – عندهـم – أن يكون الشراة أربعين رجلا يعملون بقدر ما يرهبون السلطة الظالمة.

إمامة " الظهـــور" :

وهذا النوع من الإمامة هو تتويج للمساعى والجهود الثلاثة الســابقة (إمامة "الكتمان" و "الدفاع" و "الشرا")، بل هـــى الــهدف الــذى يقــاتل ويستشهــد فى سبيلـــه " الأباضية " سواء أكان ذلك فى مرحلــــة إمامـــة الدفاع أو إمامة "الشرا" ، وعند انتصار هؤلاء الأئمة تسمى هذه المرحلـــة إمامة "الظهور"، وهى تعنى قيام حكومة أباضية تحكم وفقا لتعاليم المذهب الأباضى، وهى (من وجهة نظرهم) مرحلة يقام فيـــها نظـــام سياســـى إسلامى يستند إلى قيمة " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكـــــر" كقيمـــة إسلامية عليا، واختيار إمام الظهور مرهون بانتصارهم علــــى الســلطة المستبدة، كما أن إمامة "الظهور" واجبة، والوجوب يفيد السعى والكفـــاح لإقامة مثل هذه الإمامة.

وهكذا فإن الأباضية بصدد " مقاومة الجور" و" الخروج على الحاكم

الجائر" ، نجدها أكثر نضجا من باقى فرق الخوارج ("كالأزارقة" و"النجدات"..) الذين لا يعرفون المرونة السياسية، فيقررون الخروج على الحاكم مهما كلفهم الأمر، ومهما كانت النتائج. أما " الأباضية" فقد اشترطت شروطا للقيام بالثورة فإذا غلب الظن بعدم نجاحها يستحسن البقاء تحت الحكم الظالم كما تقدم. وبصدد إمامة " الظهور" تضع "الأباضية" شروطا ثلاثة لقيامها **أولها:** وجوب توفر قوة أهل الدعوة في الإمام. **ثانيها:** أن يكون أهل الدعوة أربعين رجلا أحرارا. **ثالثها:** أن يكون فيهم ستة رجال فصاعدا أهل علم.

ثانيا: فكر " الشيعة " :

ونشأت هذه الفرقة هى الأخرى وليدة اختلاف وجهات النظر حول مسألة "الخلافة". فلقد كان جوهر الخلاف بين الشيعة وغيرهم من المسلمين ينحصر فى مسألة لمن تكون الخلافة؟، فكان أساس التشيع الاعتقاد بأن "عليا" وذريته أحق الناس بالخلافة، ثم إن هذه الفرقة الخارجة على الجماعة (سياسيا) كانت ترى أن الخلافة (الإمامة) ليست من المصالح العامة التى تفوض إلى نظر الأمة. بل هى ركن الدين، وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبى إغفالها، ولا تفويضها إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون الإمام معصوما من الكبائر والصغائر، وأن "عليا" هو الذى عينه النبى (ص)[1].

ولقد راحت الشيعة تقول بفضل "على" وعصمته إلى حد أنهم رفعوه إلى مرتبة أسمى من مرتبة البشر، يقول "ابن أبى الحديد" فى شرحه على نهج البلاغة (وهو شيعى معتدل): " إن عليا أفضل الخلق فى الآخرة وأعلاهم منزلة فى الجنة، وأفضل الخلق فى الدنيا وأكثرهم خصائص ومزايا ومناقب، وكل من عاداه أو حاربه أو بغضه فإنه عدو الله سبحانه

---

(١) انظر: ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق ، ص ١٧٥، ص ١٧٦.

وتعالى وخالد فى النار مع الكفار.. والحاصل أنا لم نجعل بينه وبين النبى (ص) إلا رتبة النبوة، وأعطيناه كل ما عدا ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه". ويقول "الشهرستانى" فى كتابه " الملل والنحل": " إن من الشيعة من قال أنه حل فى "على" جزء إلهى واتحد بجسده فيه، وبه كان يعلم الغيب... وبه كان يحارب الكفار... وأن الرعد صوته والبرق تبسمه...". ثم إن فرقة من فرق الشيعة قد غالت فى ذلك إلى حد أن فقههم يدور كله حول الإمام وصفاته حتى سموا "بالإمامية" نسبة إلى الإمام. ولو أنك تصفحت كتاب "أصول الكافى" "لمحمد بن يعقوب الكلينى" المتوفى سنة ٣٢٨هـ وهو من أئمة الشيعة وحججهم فى الفقه، للاحظت أن الكلام عن الإمام يدور كله حول رفع الإمام فوق مرتبة البشر حيث يقول: "فالأئمة شهداء الله على خلقه، وهم الهداة، ولاة أمر الله وخزنة علمه، هم نور الله عز وجل..، وهم معدن العلم وورثته فهم الذين ورثوا علم النبى وغيره من الأنبياء..، وليس شئ فى أيدى الناس من الحق إلا ما يخرج من عند الأئمة، وإن كل شئ لم يخرج من عندهم فهو باطل، وإن الأرض كلها للإمام". ويقول صاحب كتاب " أصول الكافى" فى باب جامع لفضل الإمام وصفاته: " إن الإمامة أجل قدرا وأعظم شأنا... وأبعد غورا من أن يبلغها الناس بعقولهم أو ينالوها بآرائهم ويقيموا إماما باختيارهم، إن الإمامة خص الله عز وجل بها إبراهيم الخليل عليه السلام بعد النبوة... حتى ورثها النبى(ص).. فهى فى ولد "على" عليه السلام خاصة إلى يوم القيامة إذ لا نبى بعد محمد (ص).. إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول (ص) ومقام أمير المؤمنين وميراث الحسن والحسين... إن العبد إذا اختاره الله لأمور عباده... فهو معصوم مؤيد موفق مسدد قد أمن من الخطأ والزلل والعثار"[1]. وجدير بالذكر هنا الإشارة إلى أنه عند قيام

---

(١) نقلا عن: د. محمد طه بدوى، حق مقاومة الحكومات الجائرة، مرجع سابق، ==

الثورة الإسلامية الشيعية فى غيران سنة ١٩٧٩م، أعلنت فى دستورها الصادر سنة ١٩٧٩م أنها تقوم على مذهب الإمامية الأثنا عشرية، وأن هذا الدستور مؤقت لحين ظهور الإمام الثانى عشر (الإمام الغائب)، وإلى حين عودته يتولى الأمر الفقيه، وهو ما يسمى عندهم "بولاية الفقيه"، وأن الفقيه معصوم لا يخطئ. بل إن الخومينى (المرجع الأعلى للشيعة فى إيران – الفقيه آنذاك) راح يصف تلك الولاية للفقيه بأنها كولاية القيم على القصر(١).

ويجدر التنبيه هنا إلى أن الشيعة يرتبطون فى مذهبهم بمسألة وجدانية عاطفية هى حب آل البيت. ولقد كان التطور التاريخى الذى أدى إلى تميزهم أبطأ من الخوارج، فحتى تتأصل تلك العاطفة وترد إلى أصول يقبلها الرأى العام بين جماهير المسلمين، فإن ذلك كله استغرق زمنا ليظهر المذهب الشيعى كما نعرفه اليوم. فقد بدأ تميزهم حين بقى فريق من جيش "على" معه بعد انفصال الخوارج. وعبروا عن تأييدهم "لعلى" بعد قرار الحكمين بقول قائل منهم: "فى أعناقنا بيعة ثانية. نحن أولياء من واليت وأعداء من عاديت". لكن هذه البيعة أو تلك "الموالاة" لم تكن كافية لظهور الشيعة. بل لقد ساهم فى ذلك عاملان:

أولهما: تلك الحوادث التاريخية التى أدت إلى تزايد الشعور بعاطفة الولاء والحب لآل البيت (فقد اغتيل "على" وقتل، كما تنازل "الحسن" ولده الأكبر عن الخلافة "لمعاوية"، وقد قتل "الحسن" مسموما، وكذلك تلك الفاجعة التى انتهى إليها خروج "الحسين" فى عهد "يزيد بن معاوية" والتى تركت فى قلوب المسلمين عامة آثارا لم يمحها الزمن).

== من ص ٤٤ إلى ص ٤٦.

(١) انظر: د. نيفين عبد الخالق، المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى، رسالة دكتوراه منشورة ، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، ١٩٨٥، ص ٢١٨.

ثانيهما: تلك الآثار الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التى ترتبت على دخول الموالى فى تكوين المجتمع الإسلامى وخاصة موالى الفرس ومن أهم هذه الآثار تعضيد هؤلاء الموالى لفكرة الشيعة وقبول جماهيرهم لها لأسباب ذاتية وتاريخية[1]. ففى القرن الثانى الهجرى بالذات بدأت تظهر ملل متطرفة، كان بعضها من أصول فارسية قديمة أو سريانية غنوصية مكن لهم الموالى والديالم الذين ظاهروا فريقا على آخر مما أشبعت نوازعها نحو الثأر من سيطرة الجنس العربى، والانتقام النفسى للنقص الذى عاناه إزاء العنصر (العربى) المتفوق – فى نظرهم – زمن الأمويين. وقد كان هؤلاء تحت تأثير الأفكار الهندية قبل الإسلام بعهد طويل، حيث كانوا يميلون إلى القول فى ملوكهم أنهم تجسيد لروح الله، تلك الروح التى تنتقل فى أصلاب الملوك من الآباء إلى الأبناء. ومن هنا نعى ظهور مذهب العلويين وهم غلاة الشيعة الذين ألهوا عليا، وقالوا بعصمة الإمام وبأن كل شئ يكون بالتعليم لا بالتحصيل العقلى، وهذا التعليم مصدره الإمام المعصوم وحده، الذى تقترن به الخوارق، وقالوا بضرورة أن ينتحل زعماؤهم صفات النبوة والرسالة، بل وأحيانا الألوهية، فالروح القدس قد حلت فيهم على التناسخ الواحد تلو الآخر. والإمام لذلك مصيب فى جميع أحواله وأقواله، والأحكام ترجع إليه فلا اجتهاد فى أمور الدين دونه هذا ولقد انتهت سلسلة الأئمة إلى آخر حلقاتها (عند الإمامية) إلى إمام (طفل) غاب[2]، وينتظرون رجعته، فهو الغائب المنتظر الذى سيظهر ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا، وهذا هو المهدى المنتظر الذى تقدمت البشارة به، ولقد نص الدستور الإيرانى سنة

---

(١) انظر :د. محمد سليم العوا، المرجع السابق، ص ١١٥ ، ١١٦.

(٢) وهو آخر الأئمة الأثنا عشر: "محمد الحسن العسكرى" الملقب بمحمد المهدى (الإمام المنتظر) الذى ولد سنة ٢٥٦هـ.

١٩٧٩م بشأنه على أن " تكون ولاية الأمر والأمة فى غيبة الإمام المهدى عجل الله تعالى فرجه.. للفقيه العادل.." – المادة الخامسة(١).

هذا وقد تفرعت الشيعة إلى فرق عديدة: الإمامية – الزيدية – الجعفرية – الإسماعيلية.. الخ. وهى تختلف فيما بينها اختلافا كبيرا فى الأصول والفروع السياسية والفقهية على حد سواء، والذى يجمع معظم فرق الشيعة هو القول بأفضلية "على" وأحقيته فى الخلافة، وكذلك انحصارها بعده فى ذريته وأنها تنتقل بالنص إلى الإمام ثم إلى من يليه. وتتلخص آراؤهم فى: "النص على الإمام – عصمة الإمام – الرجعة". وبصدد النص على الإمام: فهم يستندون إلى حديث نسبوه إلى الرسول(ص): "من كنت مولاه فعلىّ مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار الآل"، ويضيفون إلى ذلك حديثا آخر: " أقضاكم على" وبصدد الحديث الأول: " من كنت مولاه..." فقد فسروا آية : " **يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته**"(٢) تفسيرا يتفق مع مذهبهم حيث ادعى الشيعة نصا صريحا فى الإمامة فى هذه الآية، كما ادعوا أن أولى الأمر فى آية : "**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**"(٣)، أنهم هم القضاة والحكام، وذهبوا إلى أن الحَكم فى النزاع بين المهاجرين والأنصار فى اجتماع السقيفة هو "علىّ" نفسه. أما عن عصمة الإمام: فقد اعتبر الشيعة أن العصمة صفة لازمة للإمام لأنه منصوص عليه بواسطة الرسول (ص)، ومن نص عليه الرسول (ص) لا يخطئ، ومن ثم فشرط العصمة صادر عن عقيدة النص وأنها متوارثة. أما عن

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٣٥٦.

(٢) سورة المائدة، آية ٦٧.

(٣) سورة النساء، الآية ٥٩.

الرجعة: فهم كما تقدم يعتقدون فى رجعة الأئمة إلى الدنيا لكــى ينشــروا الهداية بين الناس[1].

وبصدد اختلاف فرق الشيعة بشأن شرعية الإمام، ترى "الزيدية" أن "عليا" أحق بالخلافة من غيره إلا أنهم لا يذهبون إلى أن الخلافة ثابتة لــه بالنص، فالإمامة (عندهم) ليست محلا لنص، وإنما هى جائزة فــى كل فاطمى عالم شجاع سخى زاهد قادر على القتال يخرج مطالبا بحقه فــى الإمامة. ولذلك كانت الإمامة (عندهم حتى الآن) عملية إيجابية لا سـلبية كما كانت عند "الإمامية" الذين قالوا بإمام مختف ســوف يظــهر ليمــلأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا (هذا ولقد أظهرت الثورة الإيرانية سنة ١٩٧٩ تغييرا فى مفاهيم الشيعة الإمامية للجهاد، فبعد أن اســتقر الــرأى عندهم بأنه لا جهاد فى سبيل الله حتى يخرج المهدى وينادى منــاد مــن السماء، صار الأمر للفقيه العادل الذى يقوم مقام الإمام الغائب (المــهدى المنتظر) لحين عودته، ولا بأس بأن يجاهد الفقيه العادل نيابة عن الإمــام الغائب تمهيدا لعودته)[2] ، و "الزيدية" كذلك لا يذهبون إلى عصمة الأئمـة – كما تذهب "الإمامية " والإسماعيلية" – ولذلك أجازوا الاجتهاد وكثــير فيهم الأئمة المجتهدون وغزر إنتاجهم الفقهى، وتعد "الزيدية" أقرب فــرق الشيعة إلى " أهل السنة والجماعة"[3].

---

(١) راجع فيما تقدم، د. مصطفى حلمى، المرجع الســابق، ص ١٨٨، ص ٢٠٥، ص ٢١١، ولمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: أحمد أمين، ظهر الإســلام، دار الكتاب العربى ببيروت، ١٩٣٩ ، ج٤ ، ص١٠٩.

(٢) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن ارجع إلى: الخومينى، الحكومة الإسلامية، إعداد وتقديم: د. حسن حنفى، الطبعة الأولى، ١٩٧٩، وانظر كذلك: محمد طالبى، بنى الدولة الإسلامية التقليدية وخصائصها، من مطبوعــات اليونســكو، بــاريس ، ١٩٨٢، ص ١٤.

(٣) انظر: د. العوا، المرجع السابق ، ص١١٦.

طاعة الإمام والخروج عليه عند " الشيعة ":

وفى هذا الصدد فى باب "فرض طاعة الإمام" يقول "الكلينى" : عن أبى جعفر أنه قال: "ذروة الأمر وسنامه ومفتاح وباب الأشياء، ورضاء الرحمن تبارك وتعالى الطاعة للإمام"، وعن " الرضا" أنه قال: "إن الناس عبيد لنا فى الطاعة، مَوال لنا فى الدين، فليبلغ الشاهد الغائب". كما نجد أن مجرد ميل " ابن عبد ربه" الأندلسى إلى التشيع المعتدل جعله يعرف السلطان بأنه: "القطب الذى عليه مدار الدنيا، وهو حمى الله فى بلاده، وظله الممدود على عباده، وأن لزوم طاعته فى السر والجهر فرض واجب وأمر لازم لايتم إيمان إلا به ولا يثبت إسلام إلا عليه"(١).

من هنا فإن الطاعة عند "الشيعة" عمياء، و "ليس لأحد أن يناقش ما يفعل الإمام أو يعترض على ما يشاء. إن مجرد التفكير فى هذا يعد إنكارا لعصمة الإمام وتعديا على قداسته، إذ كيف ينعت بالظلم من حل بجسمه جزء آلهى، وهل يعصى لمن اختاره الله لأمور عباده أمرا إلا وكان العاصى كافرا، ومن ذا الذى يرضى لنفسه الكفر وهو عالم به. إن تعاليم "الشيعة" على هذا النحو تنزع من قاموسهم الفقهى عبارة "مقاومة الإمام" لأن المقاومة تفترض جور الإمام، والإمام عندهم معصوم وسلطته لا حد لها والعدل ما فعله. والاعتقاد بذلك وطاعته على هذا الأساس جزء من الإيمان، ولا يكمل إيمان إلا به، فلا جور من الإمام ولا احتجاج من الرعية، ومن ثم فلا وجود لعبارة "مقاومة الإمام" فى فقه الشيعة إلا فى باب الكفر بداهة(٢)" . وتبعا لذلك لا وجود كذلك للخروج على الإمام إلا فى نفس الباب. وهكذا فإن الشيعة قد بعدت تماما عن التصور الإسلامى

---

(١) نقلا عن: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٤٦.

(٢) انظر: نفس المرجع السابق، ص ٤٧ ، ص ٤٨.

المستمد من الكتاب والسنة بصدد مقاومة الحاكم الجائر. ذلك أنهم قد هدموا هذا التصور بالنص على الإمام وبعصمته.

هذا ولا يعرف " أهل السنة والجماعة" هذا كله " النص والعصمة والرجعة"، فالعصمة للإمام لا يعرفونها على أساس أن العصمة لله وحده دون عباده حتى الأنبياء والمرسلين، والمفاضلة بين الناس لا تكون إلا على أساس العمل الصالح "**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**"[١]، " .. وليس لعربى فضل على عجمى إلا بالتقوى"[٢]، وكيف يؤله "على" وتقدس الأئمة من ذريته، فى حين أن الإسلام لم يؤله محمداً نفسه: " **قل إنما أنا منذر، وما من إله إلا الله الواحد القهار**"[٣]، " **قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى إنما إلهكم إله واحد فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً، ولا يشرك بعبادة ربه أحداً**"[٤]، فلا عصمة إلا الله ولا نص على إمام إنما يعين الإمام بالاختيار، كما أن الرجعة وتناسخ الأرواح للأئمة لا يعرفها الإسلام[٥].

ثالثاً: فكر " المعتزلة ":

لقد كان "الخوارج" و "الشيعة" كما هو واضح مما تقدم على طرفى نقيض بصدد شرعية الحاكم ومقاومته إن جار، فالشيعة يؤلهون الإمام فينزهونه عن الزلل فلا يتصور منه جور وبالتالى لا محل عندهم لمقاومة الحاكم. فى حين أن الخوارج رأوا فى الخليفة (الحاكم) فرد كآحاد الناس

---

(١) سورة الحجرات، الأية ١٣.

(٢) أخرجه أحمد فى مسنده.

(٣) سورة ص، الآية ٦٥.

(٤) سورة الكهف، الآية ١١٠.

(٥) انظر : د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٤٨.

يخطئ ويصيب، فإن أصاب فبها، وإلا وجبت مقاومته بحد السيف مهما كلفهم الأمر. ورغم هذا التباين بين الفرقتين بصدد مقاومة الحاكم الجائر إلا أنهما يعطيان أهمية قصوى للإمامة فى فقههم إلى حد اعتبارها جزءا من العقيدة، بل وأصل من أصول الدين(١). وكما سيأتى فإن " أهل السنة والجماعة" قد وقفوا موقفا وسطا بين هاتين الفرقتين فأقروا مقاومة الحاكم الجائر فى اصل عام هو " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر"، وربطوا بين الخروج على الحاكم وبين مصلحة الجماعة، فإن اقرت الجماعة الخروج، خرجوا على الحاكم الجائر إذا كان ذلك من مصلحتها. أما الفرقة الرئيسية الثالثة التى خرجت على الجماعة (بعد الخوارج والشيعة)، فهى فرقة "المعتزلة" التى عاصرت فرقتى "الخوارج" و "الشيعة" ، إلى أن قضى عليها على إثر إعلان المتوكل سنة ٢٣٤هـ إقفال باب الجدل وأمر الناس بالتسليم واتباع ما كان عليه السلف. "فالمعتزلة" تختلف عن "الخوارج" و "الشيعة" من حيث سبب نشأتها، ومن ثم من حيث نظرها إلى مسألة الإمامة. لقد كان سبب نشأة كل من فرقتى "الخوارج" و "الشيعة" الاختلاف مع الجماعة على أمر الخلافة ومن يستحقها وما وضعه من الناس؟ أما "المعتزلة" فلم تأت مسألة الخلافة عندهم فى المرتبة الأولى، فهم لم يعتزلوا الجماعة بسببها شأن غيرهم، وإنما اختلفوا مع الجماعة – أى مع المحدثين والفقهاء من "الجماعة" – على مسائل فقهية أغلبها لا يمس علاقة الخليفة بالمحكومين اللهم إلا القليل منها وبطريقة غير مباشرة، ومن هنا فهى فرقة ذات اثر نسبى فى المجال السياسى(٢).

ولقد تكونت فرقة "المعتزلة" فى القرن الثانى الهجرى. وهى التى

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) نفس المرجع السابق، ذات الصفحة. ولمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: أحمد أمين، المرجع السابق، ج٤ ، من ص ٧ إلى ص ٥٩.

أسسها "واصل بن عطاء" و "عمرو بن عبيد"، حين قررا اعتزال مجلس "الحسن البصرى" بسبب مخالفتهما له فى القول فى مرتكب الكبيرة فقد كان "الحسن البصرى" يرى كما يرى جمهور الأمة أن مرتكب الكبيرة فاسق، بينما كان يرى معظم "الخوارج" أنه كافر (هذا بينما ذهبت "الأباضية" كما تقدم إلى كونه كفر نعمة – أى يتساوى فى الأمر مع الفاسق)، ولم ترق هذه الأقوال "لواصل بن عطاء" ومن رأى رأيه فذهبوا إلي أن مرتكب الكبيرة فى منزلة بين المنزلتين، فلا هو بمؤمن ولا هو بكافر، واعتبروا ذلك حكماً يخرج من دائرة الإيمان، ولا يدخله – وحده – فى دائرة الكفر أو النفاق. ومن ثم اعتزلوا أستاذهم "الحسن البصرى" الذى لم يوافق على رأيهم وأطلق عليهم – فيما لا يكاد ينكره أحد من المؤرخين – اسمهم الذى عرفوا به واشتهروا بعد ذلك(١).

هذا ولقد ذهب " المعتزلة" أنفسهم مذاهب مختلفة ولكنهم اتفقوا جميعاً على رأى واحد فى أمور خمسة خالفوا بها "الجماعة" هى: التوحيد، والوعد والوعيد، والأسماء، والأحكام ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر(٢).

وما يهمنا من هذه الأصول الخمسة "للمعتزلة" الأصل الرابع والخامس (الأحكام ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر). فالأصل الرابع له دافع سياسى بحت هو وضع معيار للحكم على ما كان بين الصحابة من اختلاف فى الأمور السياسية، وخاصة ما وقع بينهم من حروب وفتن، فإذا كان جمهور المسلمين (أهل السنة والجماعة فيما بعد) لا يكفرون أحداً من أهل القبلة بذنب أصلاً، وكان (الخوارج) يكفرون كل

---

(١) انظر: د. محمد سليم العوا، نفس المرجع السابق، ص ١١٧.

(٢) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر:أبو زهرة، المرجع السابق، ج٢، ص٦١.

من لم يتبع مذهبهم، فإن "المعتزلة" كانوا يحكمون على مرتكب الكبيرة بأنه فى منزلة بين المنزلتين، ويجعلون ذلك مرتبة بين الكفر والإيمان. ومن أخطر آرائهم فى هذا الصدد حكمهم على كل من فريقى صفين (علىّ ومعاوية) بالفسق، وفى هذا الشأن لم يطعن جمهور المسلمين فى الفريقين (علىّ ومعاوية) على اعتبار أن ما حدث بينهما خلاف سياسى يمليه طبيعة الإنسان.. وأن إسلامهما صحيح[1]، ولئن أخطأ "معاوية" وصحبه فإن هذا الخطأ منهم لم يكن كفراً أو فسقاً، وإنما كانوا عصاة مخطئين، وهذا ما ذهب إليه "البغدادى" فى كتابه "الفرق بين الفرق" بأن جمهور المسلمين قد ايدوا "علياً" وكانوا يرون الصواب معه، وأن "معاوية" وأصحابه بغوا عليه حيث تأولوا خطأ، ولكنهم لم يكفروا، وهذا ما ذهب إليه أيضاً "الباقلانى" من أن " عليا" أصاب فيما فعل وله أجران، وأن "معاوية" وصحبه قد صدر منهم ما كان باجتهاد فلهم الأجر لا يفسقون ولا يبدعون[2].

وبصدد الأصل الخامس "للمعتزلة" : "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" فقد اعتبرته "المعتزلة" أصلاً من أصول الإيمان التى لا يتم إلا بها. وأنه يقتضى التعرض لأفعال القائمين على السلطة فى المجتمع الإسلامى. ولقد كان قول "المعتزلة" فى الخروج على الحاكم الجائر أنه جائز متى غلب على الظن نجاح الخروج على الحاكم وعزله. ومن ثم خالفوا الخوارج الذين جعلوا الخروج على الحاكم الجائر واجباً فردياً مهما تكن النتائج. وهنا تجدر الإشارة إلى أن مذهب "الزيدية" (الشيعى) قد تأثر

---

(١) لأن القرآن يقول : " وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا" ، ومن ثم اعتراف منه بإيمان الطائفتين رغم قتالهما، ثم أضفى عليهما إخوة المؤمنين فقال: "فأصلحوا بين أخويكم" انظر: صورة الحجرات الآيتان ٩، ١٠.

(٢) المرجع السابق، ص١١٨، وكذلك:د. مصطفى حلمى، المرجع السابق، ص١٣٦، ١٥٤، ١٥٩.

بقول "المعتزلة" هذا فى أصل " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" ، فقد كان "زيد بن علىّ" تلميذاً " لواصل بن عطاء"، وقد كان "زيد" يشترط فى الإمام الخروج بنفسه طلباً لحقه فى الإمامة. ولذلك أيد "المعتزلة" "الزيدية" فى ثورتهم على "هشام بن عبد الملك"[١].

وبصدد مسألة "مقاومة الحاكم الجائر"، فإن "المعتزلة" قد وقفوا موقفاً أقل إقداماً من "الخوارج" ، الذين يرون استعمال السيف لنهى السلطان عن المنكر كفرض عين يتحتم على كل مسلم متى اقتنع بجور السلطان القيام به ، دون النظر إلى نتيجة المقاومة سواء حققت لديهم غرضها أم لم تحققه، ولقد ظلوا مؤمنين حريصين على ذلك المبدأ حتى أبيدوا. أما عن هذه المسألة فى فكر "المعتزلة" : فيرى "الزمخشرى" (وهو من أكبر علماء المعتزلة) فى تفسير قوله تعالى: " **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**"[٢]، أن النهى عن المنكر من فروض الكفايات لا فرض عين، لأنه لا يصلح له إلا من علم كيف يرتب الأمر فى إقامته وكيف يباشره. وجاء فى "مقالات الإسلاميين" "لأبى الحسن الأشعرى": "إن المعتزلة أوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه، وأنه لا يجوز الخروج على إمام جائر إلا لجماعة لهم من القوة والمنعة ما يغلب على ظنهم معها أنها تكفى للنهوض وإزالة الجور". و "المعتزلة" هنا بصدد مسألة الخروج على الحاكم الجائر يقتربون من أهل السنة ـــ كما سيأتى[٣].

---

(١) انظر: د. العوا، المرجع السابق،ص ١١٩.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٠٤.

(٣) راجع فيما تقدم:د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، من ص ٤٩ إلى ص٦٢ب.
ولمزيد من التفصيل بشأن فكر " المعتزلة" ارجع إلى :د. محمد عمارة، الخلافة، مرجع سابق، ص ٢١١.

هذا وعلى الرغم مما اختص به "المعتزلة" من حرية في الرأى وفلسفة عميقة، مع إكثار في التأليف، فهم لم يخلفوا لنا مصنفاً ما في طبيعة الخلافة، وما يتصل بها من مسائل كموقف الأمة من الخليفة الجائر، اللهم إلا ما وصلنا عنهم من أفكار مبعثرة في ثنايا كتب إخبارية جامعة.

رابعاً: فكر " أهل السنة والجماعة " :

وإذ عرضنا للفرق التي خرجت على "الجماعة" (الخوارج ــ الشيعة ــ المعتزلة) ، نأتي هنا إلى عرض الأفكار الرئيسية التي خرجت عنها تلك الفرق ــ أو إن شئنا الأفكار الرئيسية لجمهور المسلمين اللذين سموا فيما بعد " بأهل السنة والجماعة". وبادئ ذي بدء نشير هنا إلى أن هذه الفرق (السالفة الذكر) قد يعتقد البعض أنها فرقت المسلمين شيعاً متنافرة، والواقع أن ذلك غير صحيح، فمع انتساب بعض من الفقهاء والفلاسفة والباحثين إلى هذه الفرقة أو تلك فقد ظل جمهور المسلمين، والغالب من فقهائهم وعلمائهم وحملة السنة منهم يمثلون السواد الأعظم، أو "الجماعة" أو "أهل السنة" وتعد فرقة "أهل السنة والجماعة" أكبر تلك الفرق، فكل هذه الفرق وغيرها مجتمعة لا تمثل شيئاً يعتد به إلى جانب جمهور المسلمين "أهل السنة والجماعة". ذلك الجمهور الذي راح يبتعد عن الغلو في كل شئ: "**وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً**"[1]، ويفضلون الاعتدال في الرأى والعمل، ويلتزمون ما فهمه سلفهم من الصحابة وعامة التابعين من آي القرآن وأحاديث الرسول (ص)[2].

---

(١) سورة البقرة ، الآية ١٤٣.

(٢) راجع فيما تقدم :د. محمد طه بدوى، نفس المرجع السابق، ص٤٠. وكذلك: د. العوا، نفس المرجع السابق، ص١٢٠.

و"أهل السنة والجماعة" على ذلك النحو هم الفريق الغالب الذى خرج عليه كل من "الخوارج" و"الشيعة" و"المعتزلة" وغيرهم. وهم اللذين سلكوا السبل لتخليص العقيدة الإسلامية مما شابها مع ظهور تلك الفرق، فبعد وفاة الرسول (ص) ظل غالبية المسلمين يتمسكون بدينهم وحافظوا عليه نقياً خالصاً كما تركه الرسول (ص) فى كتاب الله وفى سنته، وهم أهل الجماعة الذين تضافروا لإقامة الدين وإرساء قواعده، وبذلوا كل غال فى سبيله ولم يتخلف أحد منهم عن حمل أمانة الرسالة. فراحوا يبايعون "أبا بكر الصديق" ويجمعون عليه خليفة لرسول الله(ص)، ولما امتنع البعض عن دفع الزكاة له كخليفة شرعى حاربوا إلى جانبه، كما حاربوا إلى جانبه تلك الفئة القليلة التى ارتدت عن الإسلام حتى قضى عليهم جميعاً، ولقد بذل "أبو بكر" كل ما يملك من قوة لتحقيق وحدة الصف للمسلمين واجتماع الكلمة، ومن خلفه جمهور المسلمين، ومن بعده جاء "عمر" وفعل ما فعل حتى دفنت الفتنة ووئدت فى عصره، وكان معه جمهور المسلمين، كما وقف جمهور المسلمين إلى جانب "عثمان" فى درء الفتنة وإخمادها، ومن بعده بايعوا "علياً" ووقفوا إلى جانبه بوصفه الخليفة الشرعى وحاربوا معه "معاوية" الخارج عليه، لكى يعود المسلمون كما كانوا أمة واحدة متراصة يجمعها كيان واحد يهدف إلى إقامة دين الله فى الأرض، وإقامة المجتمع المسلم بكل معالمه وقطاعاته التى تحددت فى الكتاب والسنة. ولما تطور الأمر وقتل "علىّ" (خليفة المسلمين) سعت الأمة إلى تماسكها وتنازلت قليلاً فى قبولها لحكم "معاوية". كما عمل "الحسن" (ابن علىّ) بنفس الدافع (الحرص على جمع كلمة المسلمين ودفع التنازع والفرقة)، فتنازل "لمعاوية" عن الخلافة، ومن أقواله فى هذا الشأن: "وإن ما تكرهون فى الجماعة خير لكم بما تحبون فى الفرقة"[1]،

---

(١) انظر: د. مصطفى حلمى، المرجع السابق، ص ٢٨٧.

ومع هذا فلم يقف علماء وجمهور المسلمين مكتوفى الأيدى بصدد مقاومة الحاكم إن جار، كما لم يتخلوا عن أداء واجب "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" كما سيأتى[1].

وعلى هذا نستطيع القول بأن الجماعة الإسلامية بوجه عام محافظة على وحدتها العقائدية، إذ لم تظهر خلال هذه المنازعات ما ينبئ عن وجود آراء تكمن وراءها، وكانت الآراء الغريبة (كالسبئية) لا تجرؤ على الظهور أمام الملأ بل اختفت فى طيات الفتن، ثم كان ما كان بين "علىّ" و" معاوية" من خلاف على دم "عثمان" فضلاً عن كونه خلافاً سياسياً. أما الانشقاق الحقيقى ، فقد تم على أيدى "الخوارج" وانفصالهم عن كل من "علىّ" و"معاوية"، ولولا فهم "علىّ بن أبى طالب" لخطورة مغزى حركة "الخوارج" لما تحول لقتالهم تاركاً وراء ظهره معركته الأصلية ضد "معاوية". ذلك أن "الخوارج" وقفوا يناضلون عن آراء ومذهب اعتنقوه عن إيمان ودافعوا عنه بالسيف. ثم تأتى " الشيعة" بعد ذلك كانشقاق ثان عن الجماعة. بيد أن هذه التيارات السياسية المنشقة (الخوارج ــ الشيعة) لم تؤثر فى الغالبية العظمى للمسلمين (ولا حتى المعتزلة) ، فالقاعدة العريضة للمسلمين هم الذين لم يتميزوا باسم خاص فى هذه الفترة، لأنه لا حاجة تدعوهم إلى تمييزهم عن غيرهم، فهم الأغلبية الساحقة من حيث العدد من ناحية، وتجمعهم العقيدة الإسلامية الخالصة من ناحية أخرى، حيث يلتزمون بقواعد الكتاب والسنة، ولم تكن خطورة الآراء الشيعية أو غيرها (الخوارج والمعتزلة) قد ظهرت بعد لتحتاج من يعارضها على نطاق واسع[2].

---

(١) راجع فيما تقدم: المرجع السابق، ص٢٧٢، ص٢٨٦، ص ٢٨٧.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٨٨، ص ٢٨٩.

من هنا "فالجماعة" (جمهور المسلمين ــ " أهل السنة والجماعة" فيما بعد) هم الأصل الذى انشق عنه كل الفرق المخالفة له، والأصل لا يحتاج بداهة إلى سمة خاصة تميزه، ولكن الذى يحتاج إلى اسم ومدلول معين هو الخارج عن هذا الأصل. وقد سأل رجل الإمام "مالكاً" عن تعريف الجماعة فأجابه: "الذين ليس لهم لقب يعرفون به، لا جهمى ولا رافض ولا قدرى..."(١)، ومن ثم فالفرق الإسلامية التى خرجت عن "الجماعة" هم الأفراد الذين عارضوا الإجماع فى المسائل الأساسية ذات الأهمية القصوى فى نظر غالبية المسلمين. وهذا الإجماع كان منعقداً فى ظل الشيخين (أبى بكر وعمر) ثم انفرط عقده واهتز فى السنوات الأخيرة من سنى "عثمان"، وكذلك فى نهاية خلافة "علىّ". إن " أهل السنة والجماعة" هم الذين ساروا مهتدين بالكتاب والسنة مع سمة "الوسطية" (الاعتدال) التى تميزوا بها، "**وكذلك جعلناكم أمة وسطاً**"(٢)، وجاءت تلك التسمية " أهل السنة والجماعة" كامتداد طبيعى للمسلمين الأوائل الذين تركهم رسول الله (ص) وهو عنهم راض، ولقد تطورت هذه الجماعة فى حلقات دائرية يتصل بعضها ببعض ويتداخل قطر كل منها فى الدائرة الأخرى ــ أو إن شئنا تطورت تلك الجماعة فى مراحل متداخلة يتصل بعضها ببعض، وهى مراحل ثلاث:-

المرحلة الأولى: وتشمل الصحابة والتابعين ــ السلف الذين يتخذهم "أهل السنة والجماعة" أصلاً لهم ويعتبرونهم هداة أئمة. **المرحلة الثانية**: وتشمل ما قدمه شيوخ مدرسة الأشاعرة. **المرحلة الثالثة**: مرحلة تبلور مذهب "أهل السنة والجماعة" حتى يومنا هذا، وفى مقدمة مؤسسى هذا المذهب "ابن تيمية". وفيما يلى عرض موجز لكل هذه

---

(١) انظر : أبو زهرة، الإمام مالك، دار الفكر العربى، ١٩٤٦، ص١٨٠.

(٢) سورة البقرة ، الآية ١٤٣.

المراحل كل على حدة[1].

المرحلة الأولى:

وهى المرحلة التى تضم الصحابة والتابعين إلى ما قبل ظهور الأشاعرة، وطول هذه الفترة، بل وعلى طول تاريخ "أهل السنة والجماعة"، لم يخضع "أهل السنة والجماعة" للأمر الواقع وللحكام الجائرين ـ على نحو ما يدعى المستشرقون واتباعهم، ولكنهم عالجوا شئون السياسة بأساليب مختلفة انطلاقاً من واجب "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر"، وهنا نورد نماذج ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ لفقهاء "أهل السنة والجماعة" فى أدائهم لواجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ومقاومة الحاكم الجائر:-

"سعيد بن المسيب" (٩٣هـ)[2]:

وهو فقيه ورع، كره التردد على مجالس أصحاب السلطة قائلاً: "إذا رأيتم العالم يغشى مجلس الأمراء فاحذروا منه فإنه لص"، وحدث مرة أن أرسل إليه "عمر بن عبد العزيز" (خليفة المسلمين آنذاك) رسولا فانصرف من المسجد، ولم يقبل المكوث فيه إلا بعد أن شرح له "عمر بن عبد العزيز" بنفسه أنه جاء مستفسراً يسأله بعض المسائل، حينئذ فقط بقى ليسمع له. وموقفه هذا وعبارته تلك يدلان على وضع "الإمامة" عنده، فهو كالسيف المسلط على رقبة الحاكم إن هو خرج عن شرعيته، كما رفض "ابن المسيب" أن يأخذ البيعة لأبنى عبد "الملك بن مروان" (الوليد وسليمان)، مستشهداً بحديث الرسول (ص) : " إذا كانت بيعتان فى

---

(١) راجع تفصيلاً بصدد هذه المراحل: د. مصطفى حلمى، المرجع السابق، من ص ٢٩٢ إلى ص ٣٧٠.

(٢) انظر: نفس المرجع السابق، ص٣٠٣ ومابعدها. وكذلك: د. نيفين عبد الخالق، المرجع السابق، ص٣٦١.

الإسلام فاقتلوا الأحدث منهما"، ولقد أصر على عدم البيعة رغم بطش "عبد الملك بن مروان".

" سعيد بن جبير " (٩٥هـ)(١):

وهو ممن خرجوا فى حركة "عبد الرحمن الأشعث بن قيس" ـ وتلك الحركة كانت ضد الحكم الأموى، وكان "الأشعث" معتزلياً، ولكن لا يعنى وقوف "سعيد بن جبير" إلى جانبه هنا أنه كان ينتمى إلى "المعتزلة" بل جاء ذلك نتيجة لظلم وجور "الحجاج". وعندما قتل "الأشعث" هدد "الحجاج" كل من يؤوى "ابن جبير" بهدم داره، وعلى الرغم من وقوف رجال شرطة "الحجاج" إلى جانب " ابن جبير"، إلا أنه سلم نفسه طائعاً، وقتل على يد "الحجاج" وقد أعطى مثلاً فذاً فى الوقوف أمام الحكومة الجائرة غير مقصر عن أداء واجب: "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" الذى كلفه حياته.

"الحسن البصرى" (١١٠ هـ)(٢):

عاش " الحسن البصرى" حقبة فتن وثورات بدأت بمقتل "عثمان" وامتدت إلى حكم الأمويين فى أقسى مظاهره وأعنف صوره. فقاد حملة شعواء على "الخوارج" و"الشيعة" معاً حتى قال: " لا تجالسوا أصحاب الأهواء، ولا تجادلوهم ولا تسمعوا منهم". وقال بأن الإمام ليس إلا واحداً من المسلمين، ومن ثم ليس معصوماً رداً على الشيعة، كما رفض فكر "الخوارج" خشية الفتنة التى عاصرها، ومع هذا لم يمتنع قط عن قول كلمة الحق للسلطان إن جار، فلقد وقف فى وجه "الحجاج" ليقول له: " يا

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٣٠٨ وما بعدها، وكذلك: د. محمد عمارة، الإسلام والثورة ، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩، ص ١٠٣.

(٢) انظر: د. مصطفى حلمى، المرجع السابق، ص٢٩٣ وما بعدها. وكذلك :د. نيفين عبد الخالق، المرجع السابق،ص ٣٥٨.

أفسق الفاسقين، ويا أخبث الأخبثين، فأما أهل السماء فيمقتونك وأما أهل الأرض فيلعنونك" ، وقال "للحجاج" وهو في نهاية أيامه عندما زادت عليه آلام المرض: "كنت نهيتك أن تتعرض إلى الصالحين فلجحت". كما لم يقصر "البصري" في أداء النصيحة للحكام ووصاياه إلى "عمر بن عبد العزيز" خير دليل على ذلك.

الإمام " أبو حنيفة " (١٥٠ هـ)(١):

وهو شيخ فقهاء العراق وإمام القياس، عذب مرتين مرة في الحكم الأموي وأخرى في الحكم العباسي، ففي المرة الأولى: عرض الأمويون بواسطة عاملهم " أبي هبيرة" وظيفة "القضاء" عليه فرفض حتى لا يكون أداة خبيثة في يد الحاكم فيقتل من يشاء بقضائه، فحبس وعذب عذاباً شديداً، ولما خشي الحكم الأموي موته أفرجوا عنه وهو مازال على رفضه وآوى إلى بيت الله الحرام سنة ١٣٠هـ. والمرة الثانية: كانت إبان الحكم العباسي، في عهد "المنصور"، الذي ضاق به ذرعاً... حيث سأله ذات يوم: ما تقول يا شيخ ألسنا في خلافة نبوة، وبيت أمان؟ فقال: "إنهم شرطوا لك مالا يملكون، وشرطت عليهم ماليس لك..." وكان ذلك بمناسبة انتقاض أهل الموصل لبيعة "المنصور" خليفة للمسلمين فاشترط على كل من ينتقض أن يحل دمه، فجاء رأي "أبي حنيفة" كالصاعقة بالنسبة "للمنصور". وكانت كلمته تلك كلمة حق عند سلطان جائر. ولما ضاق "المنصور" " بأبي حنيفة" دعاه للقضاء فقال: " لا يصلح للقضاء إلا رجل يكون له نفس يحكم بها عليك وعلى ولدك وعلى قوادك، وليست لي تلك النفس"، وعليه رفض القضاء، وتكرر عرض القضاء عليه فكرر الرفض حتى حبسه "المنصور" وعذبه وكان يأمر بضربه كل يوم عشرة أسواط

---

(١) راجع في هذا الصدد: أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ج٢، من ص ١٦٦ إلى ص ١٧٤.

حتى أشرف على الهلاك، فأخرجه المنصور، ومنعه من الدرس والإفتاء.. وقد مات "أبو حنيفة" بعد ذلك بقليل، وقد أوصى ألا يدفن فى مقبرة جـوى فيها غصب، أو اتهم الأمير فيها بغصب، ولذلك قال "المنصـــور" " مـن يعذرنى من " أبى حنيفة" حياً وميتاً".

الإمام " مالك " (١٧٩هـ)[1]:

وهو إمام دار الهجرة، عاصر الحكم الأموى فى ازدهـــاره وفـــى أفوله، كما عاصر الحكم العباسى فى أوج قوته، وفى عـــهد "المنصـــور" لاقى محنته: فقد ضرب بالسياط بضراوة وقسوة وعذب عذابـــاً شـديداً، وسبب ذلك نهى "جعفر بن سليمان" والى المدينة "مالكـــاً" عـن الحديـث النبوى: "ليس على مستكره طلاق"، ولكنه لم يأبه بنهيه وظل يحدث الناس بهذا الحديث الذى به أصبحت بيعة الناس "للمنصور" بيعة مكـــره، لأنـــها تمت عن طريق الضغط والإرهاب. فإرغام الناس علـــى حلـف يميـن الطلاق باطل إن وقع، وكذلك بيعة المنصور أصبح الناس بصددها فـــى حل منها، ومن ثم فقد نقضت من أساسها وانمحى أثرها. من هنـــا فـإن "مالكاً" لم يبال أمراً ولم يمتنع عن قول كلمة الحق، لأنه لو امتنع لاعتـــبر نفسه عاصياً لأن الرسول (ص) قال: "لعن من يكتم علماً". وعلـــى ذلـك عذب مالك عذاباً مبرحاً.

"أحمد بن حنبل" (٢٤١ هـ)[2]:

وهو نموذج للفقيه الذى يقف دون رأيه مجاهداً، حيث لم يأبه لمـــا

---

(١) راجع بصدد الإمام مالك: أبو زهرة، المرجع السابق، ص ٢٢٣. ود. مصطفـــى حلمى، المرجع السابق، ص ٣٢٥ وما بعدها، وكذلك: ابـــن قتيبـــة الدينـــورى، الإمامة والسياسة، مرجع سابق، الجزء الثانى، ص١٤٨.

(٢) راجع بشأن أحمد بن حنبل ، أبو زهرة، المرجع السابق، ص٣١٨. ود. مصطفى حلمى المرجع السابق، ص ٣٤٥ وما بعدها، وكذلك: د. نيفيـــن عبـــد الخـــالق، المرجع السابق ص ٣٦٧.

به من محن وعذاب كاد يودى بحياته فى سبيل ذلك، فرفع صوته بعزم وتصميم فى وجه الحاكم الجائر فى أعتى مظاهر استبداده. وتبدأ محنته بإعلان من "المأمون" سنة ٢١٢هـ بأن المذهب الحق هو أن القرآن مخلوق(١). ولقد دعا "المأمون" سنة ٢١٨هـ الناس بقوة السلطان إلى اعتناق هذه الفكرة، ومن خالفه عذب. كما كان "المأمون" لا يعين أحداً فى المناصب العامة إلا من يقول ذلك القول، ولا تقبل شهادة شاهد فى أى قضية إلا إذا كان يقول ذلك القول. وقد أحضر " المأمون" الفقهاء والمحدثين وفيهم "أحمد بن حنبل" وأنذرهم بالعقاب إن لم يقروا بما طلب منهم فنطقوا بما طلب إلا أربعة أصروا على موقفهم إصراراً جريئاً هم: "أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح، والقواريرى، وسجادة"، فشدوا بالوثاق وكبلوا بالحديد، وباتوا مصفدين بالأغلال وقد أجابهم بعد ذلك "سجادة" و"القواريرى"، إلا "أحمد بن حنبل" و "محمد بن نوح" اللذين سيقا فى الحديد ليلتقيا "بالمأمون" ، وقد استشهد "ابن نوح" فى الطريق وبقى "أحمد" يسام العذاب والهوان فى سبيل عقيدته. ولما مات "المأمون" ترك وصية لمن بعده (المعتصم) فى الاستمرار على هذا النهج، ولهذا امتدت المحنة "بأحمد" وغيره من الفقهاء والمحدثين. فبعد وفاة "المأمون" زج به فى غيابات السجن واستمر فى العذاب بالضرب بالسياط المرة بعد الأخرى فلما استيئسوا منه أطلقوا سراحه، ثم جاء "الواثق" بعد "المعتصم" والوصية قائمة فأعاد المحنة على "أحمد"، ولكنه لم يأمر بضربه بالسوط لما رأى

---

(١) والذين قالوا بأن القرآن مخلوق هم "المعتزلة". ذلك أن مذهبهم كان يقضى بوجود صفات أزلية منفصلة عن الذات ــ أى أن هناك ما هو أزلى إلى جانب الخالق، ومن هنا جاء قولهم بخلق القرآن. ولقد اتفق السلف على أن كلام الله (القرآن) منزل غير مخلوق، وأنه لا تلازم بين أن يكون القرآن غير مخلوق وأن يكون قديماً. انظر: د. محمد كفافى، فى علم القرآن، دار النهضة ببيروت ١٩٧٧، ص ٢٣.

أن ذلك قد زاد منزلته عند الناس فمنعه من الاجتماع بالناس والتحديث والفتوى. وهكذا ضرب "ابن حنبل" مثلاً لصلابة "أهل السنة والجماعة" في تمسكهم بالعقائد الإسلامية الصحيحة، ولم يقصر في أداء واجب " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر".

ومن جملة ما سبق فإن فقهاء "أهل السنة والجماعة" قد وقفوا بالمرصاد للحكام إذا ما انحرفوا عن الكتاب والسنة، ففي عهد الحكم الأموى، والحكم العباسى وقفوا معارضين لسياسة الحكام والأمراء في عصورهم المختلفة، بل وغير مقربين لنظم الحكم نفسها. وأما عن جمهور المسلمين فقد ابتعدوا عن الغلو في كل شئ مفضلين الاعتدال في الرأى والعمل ملتزمين بالكتاب والسنة، وإذا ذكر ما كان بين الصحابة من اختلاف كان قولهم: "تلك دماء طهر الله منها أسيافنا فلا نلوث بها ألسنتنا"(١) ومعظمهم لا يرى الخروج على الحاكم إلا إذا كان ثمة كفر بواح عندهم فيه من الله برهان. وعلى الرغم من تعرض أئمة وفقهاء "أهل السنة" للمحن والتعذيب إلا أنهم لم يقروا الخروج على الحاكم إلا بوجود كفر ظاهر. من هنا كانت الصبغة العامة لجمهور الفقهاء ومن ورائهم جمهور المسلمين الذهاب إلى أن العلم والعمل أجدى وأنفع من الجدل والنقاش(٢).

المرحلة الثانية لتطور مذهب " أهل السنة والجماعة " " الأشاعرة":

لقد وقف أهل السنة طويلاً أمام "علم الكلام"(٣) نابذين أصحابه

---

(١) وتنسب تلك العبارة لخليفة المسلمين "عمر بن عبد العزيز" ، نقلاً عن: د. الريس المرجع السابق، ٦٢.

(٢) راجع فيما تقدم: د. العوا، المرجع السابق، ص ١٢٠ ، ص ١٢١.

(٣) يقول "ابن خلدون" عن علم الكلام: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية والأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب ==

مبتعدين عن الخوض فيه، ثم دخلوا الميدان حينما قويت شوكة المنابذين لهم والمعاندين للعقيدة السليمة التى اعتنقها وحافظ عليها السلف. فبداية قالوا: نؤمن بما ورد فى الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل. فجاءت فرقة "المعتزلة" التى أقرت الجدل، واعتمدت على العقل واستبعدت النقل، فتركت الحديث وتحاملت على المحدثين فكذبتهم وأولت المتشابه من آى القرآن الكريم تأويلاً لم يقره أهل السنة. وأمام هذا جاء " الأشعرى" ليرد على "المعتزلة"[1]، وليربط بينه وبين السلف برباط النقل والعقل معاً، أو على حد تعبير "الغزالى": " بين الشرع المنقول، وبين الحق المعقول"[2]، وتبعاً لذلك راح "علم الكلام" يعد من العلوم الشرعية إذا وافق الكتاب والسنة فإذا افتقد هذا الشرط اعتبر ككلام أهل الاعتزال[3].

وهكذا فإن ظهور المذهب الكلامى السنى على يد "الأشعرى"، كان نتيجة طبيعية حتمتها الظروف الفكرية السائدة وقتئذ، ويصور "الأشعرى" نظرته إلى المتكلمين من "أهل السنة" بقوله: "ويعرفون حق السلف الذين اختارهم الله سبحانه وتعالى لصحبة نبيه (ص) ويأخذون بفضائلهم ويمسكون عما شجر بينهم صغيرهم وكبيرهم ويقدمون "أبا بكر" ثم "عمر" ثم "عثمان" ثم "علىّ" رضوان الله عليهم"[4]. والمتكلمون من "أهل السنة"

== السلف وأهل السنة" انظر: المقدمة، مرجع سابق، ص٤٢٣.

(١) وهو " أبو الحسن الأشعرى" ، ولد عام ٢٦٠هـ، وهو مؤسس مذهب "الأشاعرة". لمزيد من التفصيل بشأنه راجع: د. محمد على أبو ريان، مرجع سابق ، ١٩٨٠، ص ٣١١.

(٢) وردت هذه العبارة فى مؤلف حجة الإسلام "الغزالى": الاقتصاد فى الاعتقاد، مكتبة الجندى بمصر، طبعة ١٩٧٢، ص٧.

(٣) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر:د.مصطفى حلمى،المرجع السابق، ص٣٨٣،ص٣٨٤، وكذلك:أحمد أمين،المرجع السابق، من ص ٦٥ إلى ص ٨٨.

(٤) انظر: الأشعرى، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ص ٢٩٤.

كذلك يوجبون "الإمامة" ويتفقون مع السلف في كل كبيرة وصغيرة فيها. غير أنهم قدموا الحجج والبراهين من الكتاب والسنة ليردوا بها على الفرق الخارجة على الجماعة، حيث دللوا على أن "الإمامة" بالاختيار لا بالنص كما قالت "الشيعة"، وأن الإمام غير معصوم.

ولقد قدم الفكر الأشعرى صورة جلية للمرونة فى موضوع "الإمامة"، تلك المرونة التى تنبع من وضعها ـــ عنده ـــ فى مكانها من الفروع لا من الأصول، ومن ثم فلم يقف " الأشاعرة" (المتكلمون من أهل السنة) جامدين عند النص والعصمة حال "الشيعة". ذلك أن " الإمامة" ـــ عندهم ـــ تعقد أصلا "بأهل الحل والعقد"، وهم الذين يقومون بعزل الإمام متى ثبت لهم انحرافه عن الكتاب والسنة. بل وأوجبوا العزل للحاكم على أفراد الأمة جميعا متى قصر فى ذلك " أهل الحل والعقد". ولقد تكلم "الأشاعرة" عن الأسباب الموجبة لعزل الحاكم كالإنسلال عن الإسلام أو الجنون المطبق...، كما ذهبوا لخلع الإمام بالفسق إذا تأكد "لأهل الحل والعقد" فسقه، واشترطوا عدم البيعة لفاسق ابتداء. ولقد ربط" الأشاعرة" الخروج على الإمام بمصالح المسلمين التى تقرر الخروج من عدمه(١).

هذا ولقد كان لمذهب "الأشعرى" أنصار كثيرون، فجاء بعده من تعصب لرأيه لا فى النتائج فحسب بل وفى المقدمات، وأوجب اتباعه فى المقدمة والنتيجة معا وعلى رأسهم "أبو بكر الباقلانى" ـــ ٤٠٣ هـ(٢)، الذى نقح "بحوث الأشعرى" مع مغالاة من جانبه فى الاتباع والتأييد

---

(١) راجع فيما تقدم:د. مصطفى حلمى، المرجع السابق، ص٤١٧، ومن ص ٤٤١ إلى ص ٤٤٣.

(٢) لمزيد من التفصيل فى هذا الصدد انظر: الباقلانى، التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضمن مرجع : يوسف أيبش، نصوص الفكر السياسى الإسلامى "الإمامة عند السنة"، دار الطليعة ببيروت ١٩٦٦، من ص ١ إلى ص ٢٩.

والنصرة، ثم جاء "الغزالى" ــ ٥٠٥هـ، الذى رفض أن يسلك مسلك "الباقلانى"، على اساس أن المقدمات العقلية التى بدأ بها "الأشعرى" لم يأت بها الكتاب أو السنة، ومن المحتمل أن يصل آخر إلى دلائل وبينات لم يتجه إليها " الأشعرى" عند انطلاقه من مقدمات أخرى، وليس من شر فى الأخذ بها، مادامت لم تخالف ما وصل إليه نتائج. كما أكد "الغزالى" على أن الدين قد خاطب العقول جميعا، وأن على الناس أن يؤمنوا بما جاء بالكتاب والسنة، وأن يقروه بما يشاءون من أدلة. ومن هنا لم يكن "الغزالى" تابعا "للأشعرى" بل نظر نظرة حرة فاحصة، لا نظرة تابع مقلد، فوافق " الأشعرى" فى أكثر ما وصل إليه وخالفه فى بعض ما رآه واجب الإتباع (حتى رماه كثيرون من أنصار "الأشعرى" بالكفر والزندقة)(١).

المرحلة الثالثة من تطور مذهب " أهل السنة والجماعة " (مذهب أهل السنة والجماعة فى صورته الأخيرة):

لقد استمد السلف ــ وهم جمهور المسلمين (أهل السنة والجماعة فيما بعد) تصورهم " للإمامة" من الكتاب والسنة، فالتصقوا بالنص التصاقا تاما. ثم جاء " الأشاعرة" فاستخدموا المنهج الكلامى لدحض نظرية "الشيعة"، بعد أن أدخل "الشيعة" الإمامة ضمن العقائد، بينما هى عند جمهور المسلمين مشكلة عملية. ثم جاءت مرحلة بلورة مذهب "أهل السنة والجماعة" على يد "ابن تيمية" ، حيث كانت الفرق الخارجة على الجماعة قد استفحل خطرها (مع العلم بأن "أهل السنة" على طول تاريخهم قد وقفا بالمرصاد للنزاعات والعقائد المخالفة ومعارضتها ونقض دعائمها). ولقد كان منهج "ابن تيمية" يتحدد فى :استخدام العقل فى خدمة الشرع وقد سبقه "الأشاعرة" فى ردهم على "المعتزلة" فى ذلك، إلا أنه اتجه بشدة إلى

---

(١) انظر :أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية،مرجع سابق،ج١، ص١٩٠، ص١٩١.

الكتاب والسنة لإصلاح ما أفسده الغلاة من كل الطوائف، معلقا على منهج "الأشاعرة" ناقدا لهم "نقدا رقيقا" فى مؤلفه "منهاج السنة"، حيث قال عن "الأشعرى" أنه نشأ فى بيئة كلامية ولم يتسلح بعلوم الحديث والفقه. من هنا فالتزام "ابن تيمية" بالنصوص هو الذى حدد له الطريق وخط له المنهج، حيث استوعب المسائل التى تتصل "بالإمامة" وأظهر رأى "أهل السنة والجماعة" فيها، كما استوعب الأفكار الفقهية والكلامية على حد سواء، أو بعبارة أخرى أضاء النصوص بعقل المحدث الفقيه المتكلم فكان هو الحلقة الثالثة المتممة لمذهب "أهل السنة والجماعة" بعد السلف والأشاعرة[1].

ومن جملة المراحل التى مر بها جمهور المسلمين تبلور مذهب "أهل السنة والجماعة" ، الغالب الذى خرج عليه "الخوارج ـ الشيعة ـ المعتزلة". وتجدر الإشارة هنا إلى أن " أهل السنة والجماعة" على طول تاريخهم لم يتخلوا عن أداء واجبهم المقدس: "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر"، حيث كانوا "يلبون نداء الحق دائما، فأبدوا الرأى حين كانت هناك حاجة إليه، وشاركوا بالفعل فى كل موقف ذى بال. وكثيرا ما أفتى بعضهم فى المسائل المتعلقة بعملية الحكم، وظلم الولاة والحكام، وثورة المحكومين وخلعهم الإمام على نحو ما تقدم، على أن هذا لم يكن هو الصبغة العامة "لأهل السنة والجماعة" ، إذ كان الرأى الغالب هو الإعراض عن مقاومة الحكام بالسيف طالما أن ذلك يجر وراءه الفتن التى تتضاءل عندها ويلات الجور والظلم، فكانوا يختارون أهون الشرين ويقبلون أخف الضررين مطبقين قاعدتهم الفقهية الشهيرة "إذا اجتمع ضرران ارتكب أخفهما". هذا ولقد بقى التراث الفقهى لفقهاء "أهل السنة" حتى اليوم مثلا للاعتدال فى فهم الأحداث، ووزن الأمور بميزان الإسلام

---

(١) راجع فى هذا الصدد: د. مصطفى حلمى، المرجع السابق، ص٤٧٨.

والبعد عن انحرافات الغلاة من الفرق المختلفة في جميع مواضع الخلاف"[1].

" الإجماع " عند " أهل السنة":

ويعد "الإجماع" الخط الذى اشترك فيه فقهاء " أهل السنة والجماعة" (الإجماع على الأصول)، فيرون بعصمة الجماعة (لا بعصمة الفرد.كما ذهب إلى ذلك الشيعة)، ويعرف "الشافعى" "الإجماع" بقوله: "من قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقوله جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التى أمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة فى الفرقة، فأما الجماعة فلا يكون فيها كافة غافلة عن معنى كتاب الله"[2]. هذا وتأتى حجية "الإجماع" من قوله تعالى: "**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**"[3]، "**وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس**"[4]، وقول الرسول (ص): "إن الله لا يجمع أمتى على ضلالة"[5] ، " سألت الله ألا يجمع أمتى على الضلالة فأعطانيها"[6]، أما من خرج عن الجماعة وأراد الفرقة فإن جزاءه كما يلى: " **ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير**

---

(١) انظر :د. العوا، مرجع سابق، ص١٢١. ولمزيد من التفصيل فى هذا الشأن راجع إلى د. صلاح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله ، مرجع سابق، ص٣٦٨، ص ٣٧٣.

(٢) انظر: رسالة الشافعى فى أصول الفقه. ص٦٥، نقلا عن :د. مصطفى حلمى، المرجع السابق، ص٣٤٩.

(٣) سورة آل عمران ، الآية ١١٠.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

(٥) أخرجه ابن حنبل فى مسنده، والترمذى فى صحيحه.

(٦) أخرجه الدارمى فى مسنده.

سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا"[1]، وقـــول الرسول (ص) : "من خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقـــد خلع ربقة الإسلام من عنقه"[2].

ففى عصر الشيخين (أبى بكر وعمـــر) اجتمـــع أمـــر المســـلمين، وفقهاؤهم معروفون وطريقة الحكم شورى لا يستبد الخليفة دونهم بالأمر، حيث يستطيع أن يستطلع آراءهم جميعا فيسهل تصور إجماعـــــهم. أمـــا بالنسبة لعصر "ما بعد الشيخين" فقد اتسعت الرقعـــة الإســـلامية وانتقـــل الفقهاء إلى باقى الأمصار، وكثر الفقهاء إلى حد يصعب معه حصرهـــم، وظهر اختلاف فى الميول السياسية. وبصفة عامة يرتبط فقـــــهاء "أهـــل السنة" جميعا "بالإجماع" بمعناه العريض. فاتسعت نظرتهم إلى " الإجماع" حتى أطلق عليهم "أهل السنة والجماعة" ، ولقد برهنوا على أن "الإجمـــاع" قاعدة لصحة "الإمامة"، خاصة وأن "الإمامة" كما قال "ابن خلدون" قضيـــة مصلحية إجماعية[3]. وهذا "الإجماع" عند "أهل السنة" يعتمد فـــى فكرتـــه على أنه إجماع المجتهدين فى عصر من العصور على حكم شرعى، لأن الأمة لا تجتمع على ضلالـــة، وممثلـــوا الأمة هم "أهل الحل والعقـــد" ـــ أو بعبارة أخرى هم أهل الفتوى، وهم الخاصة من المسلمين المتفقهين فى الدين المستنبطين لأحكامه: "**ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منـهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**"[4]، " **ولتكن منكم أمة يدعون إلـــى الخـير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**"[5]، كما اتخذوا إجماع الصحابـــة

---

(١) سورة النساء، الآية ١١٥.

(٢) أخرجه النسائى فى سننه.

(٣) انظر: المقدمة، مرجع سابق، ص ١٨٧.

(٤) سورة النساء، الآية ٨٣.

(٥) سورة آل عمران، الآية ١٠٤.

على "أبى بكر" ثم الخلفاء الثلاثة من بعده دليلا على ثبوت "الإمامة" عن طريق الإجماع وليس عن طريق النص(١).

وهكذا أصبح الإجماع بواسطة أهل الرأى والاجتهاد عند "أهل السنة" مصدرا من مصادر التشريع (بعد الكتاب والسنة)، فالعلم وفق هذه القاعدة يناط بقاعدة عريضة من المسلمين، فيصبح فى مقدورهم البحث واكتساب المعارف وكثرتهم العددية مع إجماعهم على مسألة من المسائل تنزع عنهم احتمال الخطأ وتضفى على إجماعهم هيبة العصمة. وبصدد "الإمامة" فهى قضية مصلحية إجماعية (كما قال "ابن خلدون") ولقد اشترط "أهل السنة والجماعة" أن يكون الإمام فقيها مجتهدا (كما اشترط "الباقلانى" شرط الافتاء للإمام حيث قال: إن الغرض من نصب الأئمة هو تنفيذ الأحكام التى وردت بالكتاب والسنة)(٢). ومن هنا فإن الجماعة الإسلامية (حكاما ومحكومين) بفهمها للتراث، وتمسكها به وعضها عليه بالنواجذ كما أوصاها معلمها الأول (ص) هى التى ستمثل الإسلام من جيل إلى جيل وتحافظ عليه(٣).

وجملة القول بصدد فكر "أهل السنة والجماعة" : فإن فقهاء "أهل السنة والجماعة" فى تصورهم لعلاقة الحاكم بالمحكومين انطلقوا من الكتاب والسنة لينتهوا إلى : أولا: أن "الإمامة" تعنى خلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا(٤). وهذا التعريف " للإمامة" لديهم صادر عن

---

(١) راجع فيما تقدم: د. مصطفى حلمى، المرجع السابق، من ص ٣٤٩ إلى ص٣٥٤.

(٢) انظر: الباقلانى، التمهيد فى الرد على الملحدة، مرجع سابق، ص٥٢.

(٣) راجع فيما تقدم: د. مصطفى حلمى، المرجع السابق، ص٣٦٠، ص٣٦٣، ص٤٢١، ص ٤٢٩، وبصدد الإجماع بصفة عامة ارجع إلى: د. عبد الفتاح حسينى الشيخ، الإجماع، دار الاتحاد العربى، ١٩٧٩. وكذلك : محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق ، ١٩٨٧،ص ٥٤٤.

(٤) انظر: الماوردى الأحكام السلطانية، مرجع سابق،ص ٣.

فكرتهم لدور الإمام من حيث قيادته للمسلمين وتطبيق قواعد الدين وتقيده بأحكام الشريعة، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: " **إنى جاعل فى الأرض خليفة**"(١)، والخلافة هنا قد تكون "خلافة عامة" تهدف إلى إعمار الأرض، أو "خلافة خاصة" على مستوى المجتمع الواحد وتهدف إلى إقامة حدود الله فيه. وإن الذى يتصدى للرياسة العامة للمجتمع الإسلامى يسمى "خليفة" أو "إماما" لأنه يتصدى لإقامة الدين ورعاية أمور المسلمين نيابة عن النبى (ص)، ثانيا: أن الحاكم محكوم فى قراراته، وفى تصرفاته بقيم الإسلام وأحكامه كما يدلل على ذلك قوله تعالى : " **يا داود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق**"(٢)، ومن ثم فقيام "الخليفة" واستمراره مرتبط بهذا الأمر، وعد هذا الأمر شرط ابتداء وشرط بقاء بالنسبة للحاكم فى ولايته. "فالإمام" عند "أهل السنة" ترتبط طاعته بالنسبة للمحكومين بالتزامه قيم وأحكام الإسلام.

من هنا فإن " الإمامة" عند "أهل السنة" واجبة بالشرع، ولقد وضع فقهاء "أهل السنة" شروطا فيمن يتولى "الإمامة"(٣) ـ فإن لم تتوفر هذه الشروط فى شخص ما لا تحق له " الإمامة" ابتداء، ولو فقد بعدها شرطا يعزل، والذى يقوم بتنصيب الإمام وعزله هم "أهل الحل والعقد" الذين اشترطوا فيهم هم الآخرين شروطا"(٤)، مع صلاحيات لكل من الفريقين (أهل الإمامة، وأهل الحل والعقد)، ومع مرونة فى هذا كله كما تقدم(٥).

---

(١) سورة البقرة، الاية ٣٠.

(٢) سورة ص ، الآية ٢٦. والحق هنا هو شريعة الله.

(٣) راجع تفصيلا بصدد هذه الشروط:د.سليمان الطماوى، السلطات الثلاث، دار الفكر العربى، ١٩٧٩، من ص ٣٧٧ إلى ص ٣٨٦.

(٤) راجع تفصيلا بهذا الصدد: محمد رشيد رضا، الخلافة، الزهراء للإعلام العربى، ١٩٨٨، ص٢٣.

(٥) لمزيد من التفصيل بهذا الشأن (الإمامة) ارجع إلى:

وبصدد مسألة خلع الإمام، فإن "أهل السنة والجماعة" يجمعون على خلع الإمام بإنسلاله عن الإسلام، وكذلك إذا ظهرت عليه علامات الاضطراب العقلى أو إذا جن جنونا مطبقا، ويجمعون أيضا على خلع الإمام بالفسق. ذلك أن الفسق يؤدى إلى عدم الثقة فى الإمام، ومن ثم يفقد أهم عناصر قيادته وهو عدم رضا المحكومين به، وتبعا لذلك فإن خلعه واجب يكلف به "أهل الحل والعقد" (كفرض كفاية) فإن قصروا صار الأمر فرض عين على الكافة(١).

وبصفة عامة فقد اقترن الخروج على الحاكم وخلعه بحركة "الخوارج" ضد "على". ولكننا لم نجد لها صدى عند " أهل السنة" بمفهومها عند "الخوارج" ، لأنها كانت ــ عندهم ــ بمثابة حركات ثورية واضطرابات هوجاء لا تراعى مصالح المجتمع الإسلامى، وإنما تستهدف الخروج على الإمام وخلعه فحسب، دون مبالاة بما تؤدى إليه هذه الحركة من أضرار تعود على المسلمين بتفرق جماعتهم، وتفتت وحدتهم. أما "أهل السنة والجماعة" فقد كيفوا نظريتهم فى الخلع وفق مصلحة الأمة وبما يعود عليها من النفع (أو ما يسببه الخروج على الإمام من وقوع ضرر)، وهذا هو خطهم العريض الذى يتفقون عليه. هذا " والإمامة" عند "أهل السنة" لا تترك بما لها من أهمية خطيرة دون إحاطتها بضمان الاستمرار وكفالة الطمأنينة للمجتمع الإسلامى، واستقرار الإمام فى منصبه، بحيث يتمكن من أداء واجباته، مادام لم يقترف سببا يوجب الخلع، والذى هو إجراء استثنائى قد يهز كيان المجتمع. ولهذا وضع "أهل السنة الجماعة"

== - Elsanhouri, Le Califat, son evolution vers une Societe des Nations orintales, Op. Cit., PP. 210-244.

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن ارجع إلى :د. مصطفى حلمى، المرجع السابق، ص٤٤٢ وما بعدها.

قيودا كثيرة على هذا الأمر، فلم يوافقوا على الخلع إلا بالطريقة التى تحفظ للمجتمع الإسلامى وحدته، وتحقق له مصلحته[1]. وهنا يقول السيد"رشيد رضا" : "إن أهل الحل والعقد يجب عليهم مقاومة الظلم والجور والإنكار على أهله بالفعل وإزالة سلطانهم الجائر ولو بالقتال إذا ثبت عندهم أن المصلحة فى ذلك هى الراجحة والمفسدة هى المرجوحة"[2].

ونظرا لأهمية فرقة "أهل السنة والجماعة" ، على أساس أنها تمثل جمهور المسلمين . فقد عرضنا لفقهائها بالتفصيل المتقدم دون غيرها من الفرق.

---

(١) انظر: نفس المرجع السابق، ص٤٤٥.

(٢) انظر: محمد رشيد رضا، المرجع السابق. ص ٤٩.

مضامين الكتاب